الرؤية الكونية الإلهية

دراسة في الدوافع والمناهج

فلسفية كلامية عرفانية



الشيخ علي العبود



الرؤية الكونية الإلهية

الدوافع والمناهج

الرؤية الكونية الإلهية

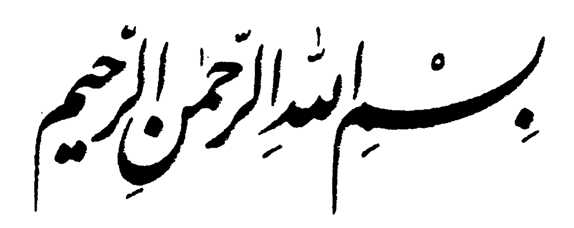
الدوافع والمناهج

الطبعة الثانية

١٤٣٣هـ / ٢٠١٢م

نور للدراسات

Email.noor_D@gawb.com



قال الله تبارك وتعالى:

﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحاً مِن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (النحل: ٩٧)

الإهداء

إلى من بعثه الله تبارك وتعالى ....

* شاهداً ومبشراً ونذيراً وداعياً وسراجاً منيراً

* ليخرج الناس من الظلمات إلى النور

* ليستأدي ميثاق الفطرة الإلهية ويذكر بالنعمة المنسيّة

إلى رسول الله ﷺ

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين محمد وآله الطيبين الطاهرين، الذين أذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً، وبعد:

إن الغاية الكمالية التي تلازم الوجود الإنساني الباحث عن ذاته وانتمائه الحقيقي، لا تتأتى إلا في ظل رؤية كونيّة إلهية جامعة لكل الكمالات الجمالية، وتنتهي إليها سلسلة المعاليل الطولية، وتفتقر إليها الممكنات حدوثاً وبقاءً.

تلك الرؤية الإلهية هي التي يحتكم إليها العقل البشري في ظل مرجعية بنائية؛ لتأسيس رؤية أيديولوجية تساهم في تشخيص مبدأ ومنتهى حركته؛ وذلك لطبيعة العلاقة التوليدية بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون، والتي يحكي القرآن عنها بقوله: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ﴾ النحل: ٩٧ .

لن يتمكن الإنسان من وجدان هويته الحقيقية، وحل الاستفهام المعرفي من أين، وإلى أين، وفي أين، إلا في ظل الواقعية الوجودية والمعرفية للرؤية

الإلهية، حينها فقط يُقال: سائر على بصيرة .

المحركات البحثية التي تدفع الإنسان نحو بناء رؤية كونيّة إلهية يستحيل أن تكون مصادمة للفطرة والعقل والنقل؛ لضرورة التطابق بين التكوين والتشريع الواجد لملاكاته الواقعية.

المرجعية البنائية (المنهج) وحدها هي الطريق إلى تحقيق التوالد الذاتي (الوصولي) والتوالد الغيري (الايصالي) لاستبطانها المكوّنات الثلاثية الدخيلة في بنية المنهج العقلي والنقلي؛ ووجدانها الخصوصية الذاتية التطابقية المانعة عن النقيض.

في ضوء تلك المعطيات الإجمالية التي ستكشف عنها فصول الكتاب، تنطلق القيمة المعرفية للبحث عن موضوع الرؤية الإلهية من حيث الدوافع والمناهج .

علي عبد الله العبّود

قم المقدسة

٢ / ٧ / ١٤٣٢هـ

الفصل الأوّل

مبادئ تصوّرية

يتضمن ثلاثة مباحث

الأوّل: مفاهيم مدخلية

الثاني : الرؤية الإنسانية : كونيّة وأيديولوجية

الثالث: الرؤية الكونيّة: إلهية ومادّيّة

المبحث الأول: مفاهيم مدخليّة

١ـ الرؤية (Vision)

* الرؤية لغة

« الرؤية، بالضم: إدراك المرئي، ولذلك أضرب أربعة:

الأوّل: النظر بالعين التي هي الحاسة، وما يجري مجراها، ومن الأخير قول تعالى: ﴿وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ﴾[1] فإنّه مما أجري مجرى الرؤية بالحاسة، فإنَّ الحاسة لا تصح على الله تعالى، وعلى ذلك قوله: ﴿يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لاَ تَرَوْنَهُمْ﴾[2].

الثاني: بالوهم والتخيّل؛ نحو: أرى أنَّ زيداً منطلق.

الثالث: بالتفكر؛ نحو: ﴿إِنّي أَرَى مَالاَ تَرَوْنَ﴾[3].

الرابع: بالقلب؛ أي: بالعقل؛ وعلى ذلك قوله: ﴿وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى﴾[4]»[5]

وجاء في الفروق اللغوية:

«الرؤية في اللغة على ثلاثة أوجه:

---

(١) التوبة: ١٠٥.

(٢) الأعراف: ٢٧.

(٣) الأنفال: ٤٨.

(٤) النجم: ١٣.

(٥) تاج العروس ج١٩: ٤٣٤.

أحدها: العلم، وهو قوله تعالى ﴿وَنَرَاهُ قَرِيباً﴾[١]؛ أي: نعلم يوم القيامة، وذلك: أنَّ كل آتٍ قريب.

والآخر: بمعنى الظن، وهو قوله تعالى: ﴿إِنَّهُمْ يَرَوْنَهُ بَعِيداً﴾[٢]؛ أي: يظنونه، ولا يكون ذلك بمعنى العلم؛ لأنّه لا يجوز أن يكونوا عالمين بأنّها بعيدة، وهي قريبة في علم الله، واستعمال الرؤية في هذين الوجهين مجاز.

والثالث: رؤية العين، وهي حقيقة»[٣].

ويظهر من الصحاح استعمال الرؤية تارة في رؤية العين، وأخرى في العلم، غايته أنَّ الأوّل يتعدى إلى مفعول واحد، والثاني إلى مفعولين؛ فيقال: رأى زيداً عالماً[٤].

وقريب إلى ذلك ما ذكره ابن منظور في لسان العرب[٥]، والفيروز آبادي في القاموس المحيط[٦]، كما يستفاد من الراغب أنَّ (رأى) إذا عُدي إلى مفعولين اقتضى معنى العلم، وإذا عُدي بـ(إلى) اقتضى معنى النظر المؤدي إلى الاعتبار[٧].

---

(١) المعارج: ٧.

(٢) المعارج: ٦.

(٣) الفروق اللغوية: ٢٦٣.

(٤) الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية ج٦: ٢٣٤٧.

(٥) لسان العرب ج١٤: ٢٩١.

(٦) القاموس المحيط ج٤: ٣٣١.

(٧) معجم مفردات ألفاظ القرآن: ١٨٨.

والمحصّل من ذلك كله: أنّ المدلول اللغوي لكلمة الرؤية هي المشاهدة ونحوها، وإن اختلف طريقها، فقد يكون بالحاسة أو بالعقل أو بالإلهام، ونحو ذلك.

❊ الرؤية اصطلاحاً

من الواضح أنَّ المدلول الاصطلاحي لـ(الرؤية) يختلف باختلاف متعلقها تارة، وموطن بحثها تارة أخرى، ولمّا كان محل الدراسة هي الرؤية في البعد الفكري والعملي، بالنسبة للإنسان ـ كما سيتضح ـ فإنَّ المراد بها:

« إدراك الإنسان الأشياء على ما هي عليه في نظر المدرك ـ بالكسر ـ »

وقولنا: "في نظر المدرك" لعدم اشتراط مطابقة الإدراك للواقع في صدق مفهوم الرؤية.

٢ـ الكونيّة (universal)

❊ الكونيّة لغة

الكونيّة من الكون، وهو «مصدر كان التامة؛ يقال: كان يكون كوناً؛ أي: وُجِدَ واستقرّ»[١] وقيل: «هو الحدث» كما في تاج العروس[٢]، والقاموس المحيط[٣].

---

(١) لسان العرب ج١٣: ٣٦٦.

(٢) تاج العروس ج١٨: ٤٨٧.

(٣) القاموس المحيط ج٤: ٢٦٤.

وبناءً عليه: الكون مرادف لكل من الوجود والحدوث والثبوت، وأعميّة الثبوت بالنسبة إلى الوجود، كما عليه المعتزلة[١]، لا ينافي الترادف المذكور بين الكون والوجود.

* الكونيّة اصطلاحاً

يظهر من موارد استعمال مفردة (الكونيّة) أنّها عبارة عن النظرة الفكرية التي يحملها الإنسان حول الوجود، والإنسان، وتكون دخيلة في تكوين رؤيته الاعتقادية.

وفي ضوء ذلك: ينبغي عدم الخلط بين الكوني والكونيّة، وإن اشتركا في النسبة إلى الكون، فإنّ الأوّل يهتم بالبحث عن القوانين العامة للظواهر الكونيّة على صعيد النشأة، وطبيعة العلاقة بينها، وهو ما يُعرف بـ «علم الكون»، بينما الثاني يرمز إلى بُعد ديني يتجلى في عقيدة وفكر الإنسان حول مبدأ الوجود[٢].

٣ـ الإلهية (Divine)

* الإلهية لغة

الإلهية من الإله: «على فعال بمعنى مفعول؛ لأنّه مألوه؛ أي: معبود؛ كقولنا: إمام فعال بمعنى مفعول؛ لأنّه مؤتم به»[٣].

---

(١) انظر: شوارق الإلهام ج١: ٢٤٧، كشف المراد: ٣٥.

(٢) انظر: المعجم الفلسفي، ج٢: ٢٤٧ ـ ٢٤٩، موسوعة الفلسفة ج٣: ٢٤٨ـ٢٤٩.

(٣) الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية ج٦: ٢٢٢٣، ومثله في لسان العرب ج١٣: ٤٦٩.

وجاء في مجمع البحرين: «الإله: المعبود وهو الله تعالى، ثم استعاره المشركون، لما عبد من دونه، وإله على فعال بمعنى مفعول؛ لأنّه مألوه؛ أي: معبود؛ ككتاب، بمعنى مكتوب»[١].

وقد ورد لفظ (الإلهية) في حديث الإمام الرضا عليه السلام؛ حيث قال: «له معنى الربوبية إذ لا مربوب، وحقيقة الإلهية إذ لا مألوه ....»[٢]، والمعنى: أنّ الله تبارك وتعالى، مألوه، والعبد آله متأله.

* الإلهية اصطلاحاً

الإلهية تطلق على كل من يعتقد بأنَّ مبدأ الوجود لهذا العالم، هو إله، قادر، عالم، حيّ، ترجع إليه جميع الكمالات الوجودية في العوالم الإمكانية.

وبهذا التفسير، نفهم أمرين:

الأول: الإلهية يرمز إلى بعد ماورائي (غيبي) يدخل في تشكيل الرؤية الاعتقادية للإنسان، دون البعد الأفعالي والعملي (السلوك).

الثاني: الإلهية بالمعنى المذكور، يقابل كل من يرجع مبدأ الوجود إلى غير الله، وبالتالي تخرج كل من المادية، والدهرية والصدفية عن دائرة الإلهية.

---

(١) مجمع البحرين ج١: ٩٤.

(٢) التوحيد: ٣٨.

٤ـ أيديولوجيا (Idelogie)

*** الأيديولوجيا لغة**

كلمة غير عربية، تعادل علم الأفكار أو علم الآراء، مركبة من جزأين، هما (أيديو) وتعني: فكر، و(لوجيا) وتعني: علم، ويرجع أصل هذه الكلمة إلى عصر التنوير الفرنسي[١]، وقد عبّر عنها بـ (الفكرويّة)[٢].

*** الأيديولوجيا اصطلاحاً**

من الصعوبة بمكان العثور على مفهوم محدد وتام (جامع مانع) لكلمة أيديولوجيا، من حيث التعريف الاصطلاحي؛ لاستبطانها مدلولاً وصفياً، وتنوعاً استعمالياً، وامتداد مدلولها إلى الاجتماعي، والسياسي والاقتصادي، والعقدي وغيرها.

يذهب الباحث العروي إلى «أنَّ كل استعمال لمفهوم الأدلوجة، مرتبط بمجال وبعلة وبوظيفة، ويقود حتماً إلى نظرية، ويخلق نوعاً من التفكير»[٣] ففي مجال النظام السياسي يعبّر تارة عن القيم والأخلاق، وأخرى عن القناع الوهمي الذي يُراد به إنجاز مصالح محددة، وفي مجال النظام الاجتماعي يعبّر عن منظومة فكرية تعكس بنية النظام الاجتماعي، وفي مجال الرؤية الكونيّة يعبّر عن النظرة الشمولية حول الكون والإنسان، والعلاقة بينهما،

---

(١) مفهوم الأيديولوجيا: ٩.

(٢) موسوعة لالاند الفلسفية ج٢: ٦١١.

(٣) مفهوم الايديولوجيا: ٩ـ١٠

وهكذا، لذلك يستحق نعته بالمفهوم المشكل تارة، وغير البريء تارة أخرى[١].

ويتجه دستوت دوتراسي (Destutt de Tracy) إلى اعتبارها عنواناً مدرسياً «موضوعه دراسة الأفكار (بالمعنى العام لظواهر الواعي) ومزاياها، وقوانينها، وعلاقتها مع العلاقات التي تمثّلها»[٢].

وقد يستعمل مفهوم الأيديولوجيا في (السلوك والأفعال الإنسانية التي تساهم في تحقيق غاياتها).

ويتجه البعض إلى «أنّها نظام الأفكار المتداخلة؛ كالمعتقدات والتقاليد والمبادئ والأساطير، التي يؤمن بها جماعة معينة أو مجتمع معين، وتعكس مصالحها واهتماماتها الاجتماعية والأخلاقية والدينية والسياسية والاقتصادية والنظامية»[٣].

وتأسيساً على ذلك:

«إنَّ للأيديولوجية معنيين اصطلاحيين، أحدهما أعم من الآخر:

أوّلهما: مطلق النظام الفكري والعقائدي.

ثانيهما: النظام الفكري المحدِّد لشكل سلوك الإنسان.

---

(١)مفهوم الايديولوجيا: ١٢٧.

(٢) موسوعة لالاند الفلسفية: ج٢: ٦١١.

(٣) موسوعة علم الاجتماع: ٤٨.

فعندما تستعمل (الأيديولوجيا) في مقابل (الرؤية الكونيّة) فالمقصود منها حينئذٍ هو المعنى الخاص، والذي يتكون من مجموعة من الأفكار العملية التي تحدد الشكل العام لسلوك الإنسان»[1].

---

(١) الأيديولوجيا المقارنة: ١٠ (ملخّصاً).

المبحث الثاني

الرؤية الإنسانية: كونيّة وأيديولوجية

من يقف على مفردة (الإنسان) في مختلف الحقول المعرفية، يُدرك ثمة قراءات متنوّعة، حول تحديد البعد الماهوي لها، ناهيك عن البعد الوجودي.

المنطقي ـ على سبيل المثال ـ لا يزال يقدّم الإنسان على أنّه «حيوان ناطق» وهو إجمال لماهية تفصيلية، وهي «جسم حساس متحرّك بالإرادة عاقل» وقد اشترك الفيلسوف معه في هذه القراءة، إلا أنّه لا يرى ذلك إلا رسماً له، يكشف عن خصائصه الطارئة (العرضية) دون أن يكون حدّاً تامّاً، يبيّن حقيقته، وفصله الذي يتقوّم به[١].

وهذا الاختلاف في تحديد الجانب الماهوي للإنسان، لا يقف عند أصحاب الاتجاه العقلي؛ كالفلاسفة والمناطقة؛ بل يمتد إلى كل من الحقول المعرفية الأخرى، التي يقع (الإنسان) في طريق بحثها.

كانت هذه الرؤية منطلقاً للتفكير الجاد حول تجديد القراءة عن الإنسان؛ للوقوف على تفاصيل ومكوّنات جوهرية، تساهم في الكشف عن الأبعاد الوجودية، وطبيعة العلاقة بينها، التي نال بها مرتبة ﴿يَا أَيُّهَا الإِنسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحاً فَمُلاَقِيه﴾[٢].

---

(١) انظر: بداية الحكمة: ٦١.

(٢) الانشقاق: ٦.

لقد تمَّ إدراك أنَّ البوابة المعرفية إلى ذلك (بشكل حصري) لن تكون إلا عن طريق الرؤية القرآنية؛ باعتبارها تمثّل دعوى (حقيقية) وهي الناطقية عن باعث الإنسان من الـ(لا شيئية) إلى الشيئية وخالقه، وعنوانها (الإنسان في القرآن).

لكن حكومة المقولات الفلسفية، والصور القياسية الأرسطية، والتجاذبات الفلسفية، في بعض الأوساط، كانت سبباً وراء الغفلة عن الرؤية القرآنية حول الإنسان، وهي دراسة تستحق الوقوف عليها بشكل استقلالي واستيعابي.

الذي ينبغي التأكيد عليه:

الجميع يُدرك وجود رؤيتين تحيطان بالإنسان، إحداهما تتصل بالبعد الإدراكي للأشياء ، على نحو ما ينبغي أن يُعلم، والأخرى تتصل بالبعد الفعلي، على نحو ما ينبغي أن يُعمل؛ وهما:

الأولى: الرؤية الكونيّة

الثانية: الرؤية الأيديولوجية

يتم توضيح الفرق بينهما من خلال محورين:

المحور الأوّل: الإنسان والمكوّنات الثلاثية

ثمة ما يميّز الإنسان عن جميع مشاركاته الوجودية، والماهوية، بعضها ذات ارتباط بالمكوّن العلمي، والآخر بالمكوّن الغائي، والثالث بالمكوّن الفاعلي.

أمّا على مستوى المكوّن العلمي، فالإنسان يُدرك المعاني الكليّة العقليّة المجردة عن المشخصات المكانية، والزمانيّة، والوضعية؛ كمعنى الوجود، والإنسان، والجمال ونحو ذلك، وهذه المرتبة هي التي يُطلق عليها بـ «مرتبة الإدراك العقلي».

وأمّا على مستوى المكوّن الغائي، فالإنسان جميع أفعاله الاختيارية وليدة التصديق بوجود الغاية المترتبة على الفعل، وخصوصية الغايات الإنسانية أنَّها كمالات وجودية لا تقف عند وجودات محدودة، ومقيدة (كمالات لا يقيفيّة) فهو يتجاوز دائرة طلب المحدود إلى طلب الـ(لا محدود)؛ بل ما هو فوق الـ(لا محدود)، وهو مبدأ هذا الوجود تبارك وتعالى.

يقول الإمام الخميني (قُدّس سرّه): «وبالجملة: الإنسان بفطرته عاشق الكمال المطلق»[1].

وأمّا على مستوى المكوّن الفاعلي، فالإنسان يتحرك نحو الإتيان بالفعل في ظل إرادته واختياره، فهو فاعل بالقصد والاختيار[2].

هذه المكوّنات الثلاثة مترتبة ترتيباً منطقياً، فأحدها في طول الآخر، ومعنى ذلك: الحركة الاختيارية نحو الفعل، فرع التصديق بالغاية، والتصديق بالغاية فرع العلم بالفعل وغايته.

---

(١) حديث الطلب والإرادة: ١٦٢.

(٢) انظر: بداية الحكمة: ٩٠.

وتأسيساً على ذلك: يكون جوهر المائزبين الإنسان وغيره، هو كونه يُدرك المعقولات العامة، وتلك المعقولات (المدركات) التي يُدركها العقل البشري، على قسمين:

الأوّل: المدركات النظرية . **الثاني:** المدركات العملية .

يقرر المحقق الفارابي الفرق بينهما على النحو التالي: «إنّ النظرية هي التي بها يحوز الإنسان علم ما ليس من شأنه أن يعمله الإنسان، والعملية هي التي يعرف بها ما من شأنه أن يعمله الإنسان بإرادته»[١] .

والأوّل عبارة عن الرؤية الكونيّة، والثاني عبارة عن الرؤية الأيديولوجية، ويصطلح الفلاسفة على الرؤية الكونيّة اسم «الحكمة النظرية» وعلى الرؤية الأيديولوجية اسم «الحكمة العملية»[٢] وحينئذٍ يكون متعلق الرؤية الكونيّة الجانب العلمي والإدراكي، بينما متعلق الرؤية الأيديولوجية الجانب العملي والأفعالي؛ فقوله تعالى: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لاَ إِلـهَ إلا اللّهُ﴾[٣] إشارة إلى الرؤية الكونيّة والاعتقادية، وقوله تعالى: ﴿وَاسْتَغْفِرْ لِذَنبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾[٤] إشارة إلى الرؤية الأيديولوجية والعملية.

وعليه: الرؤية الكونيّة ذات ماهية معرفية، حيثيتها إدراك الشيء بما هو كائن وواقع، دون أن يكون للإنسان دور اختياري في ثبوته وواقعيته، بينما

---

(١) نقلاً عن شرح المنظومة (السبزواري) ج٥: ١٦٧.

(٢) لاحظ: الأيديولوجيا المقارنة: ١٠.

(٣) محمد: ١٩.

(٤) محمد: ١٩.

الرؤية الأيديولوجية ذات ماهية عملية، حيثيتها إدراك الشيء من جهة ما ينبغي فعله، وما لا ينبغي فعله، وبالتالي تكون المدركات الكونيّة «قضايا واقعية» والمدركات الأيديولوجية «قضايا انبغائية».

قوى النفس: نظرية وعملية

يقرر الفلاسفة: أنَّ القضايا الواقعية والكونيّة ناشئة عن القوة النظرية للنفس؛ وتسمى بـ«العقل النظري» بينما القضايا الانبغائية والأيديولوجية ناشئة عن القوة العملية للنفس؛ وتسمى بـ«العقل العملي» ويوجد إتجاهان حول الفرق بين العقل النظري، والعقل العملي:

الاتجاه الأوّل: يذهب إلى عدم الفرق بين العقلين من ناحية القوة الإدراكية، وإنما الفرق بينهما من ناحية المدركات، وعليه: فالقوة العاقلة إذا كانت تُدرك الأشياء بما هي كائنة، دون أن تستتبع جرياً عملياً؛ فتسمى بالعقل النظري، وإذا كانت تُدرك الأشياء بما هي انبغائية؛ فتسمى بالعقل العملي.

قال المحقق السبزواري: «إنَّ العقل النظري والعقل العملي من شأنهما التعقل، لكن النظري شأنه العلوم الصرفة غير المتعلقة بالعمل؛ مثل: الله موجود واحد، وأنَّ صفاته عين ذاته، ونحو ذلك، والعملي شأنه العلوم المتعلقة بالعمل؛ مثل: التوكل حسن، والرضا والتسليم والصبر محمودة»[١].

(١) شرح المنظومة ج٥: ١٦٦ (ملخّصاً).

وتبعه في ذلك السيد الصدر، حيث قال: «العقل ليس من شأنه إلا الإدراك لما هو واقع، وإنما الفرق بين النظري والعملي: أنَّ الأمر الواقعي المدرك للعقل إن كان لا يستدعي بذاته موقفاً عملياً وسلوكاً معيناً على طبقه، فهو مدرك نظري، وإن استدعى ذلك، فهو مدرك عملي»[١].

الاتجاه الثاني: يذهب إلى المغايرة الذاتية بين العقلين، وليس الفرق بينهما يكمن في نوعية القضايا المدركة، كما في الإتجاه الأوّل؛ بل يرجع التمايز بينهما إلى سنخ حقيقة كل قوة، فالعقل النظري ذات قوة إدراكية (علاّمة) والعقل العملي ذات قوة تحريكية (عمّالة) دورها البعث والتحريك، دون العلم والإدراك.

قال بهمنيار في التحصيل: «وليس من شأنها ـ القوة العملية ـ أن تدرك شيئاً، بل هي عمّاله فقط .... والقوة التي تسمى عقلاً عملياً، هي عاملة لا مدركة»[٢].

وتبعه في ذلك الشيخ النراقي، حيث قال: «إنَّ للنفس الناطقة قوتين: أولاهما: قوة الإدراك، وثانيتهما: قوة التحريك، والأولى العقل النظري، والثانية العقل العملي»[٣][*].

---

(١) بحوث في علم الأصول ج ٤: ١٢٠ (ملخصا)، دروس في علم الأصول ح٣: ٢٥٤.

(٢) التحصيل: ٧٨٩.

(٣) جامع السعادات ج ١: ٤٨ (ملخصاً) وكذلك ج ١: ٥٣.

←

المحور الثاني: قضايا الرؤية الكونيّة

اتضح مما تقدم: أنَّ الرؤية الكونيّة تبحث عن القضايا الواقعية، وهي على قسمين:

١ـ قضايا واقعية فلسفية صرفة؛ مثل: قضية استحالة اجتماع النقيضين وارتفاعهما، وقضية كل معلول يحتاج إلى علة، وقضية الشيء هو نفسه دائماً (قانون الهوّية) وهكذا.

→

(*) فائدة: جاء في تفسير قوله تعالى: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَن يَشَاءُ وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثِيراً﴾ (البقرة: ٢٦٩) ما يشير إلى الحكمتين النظرية والعملية، في عدة روايات؛ منها:

صحيحة أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله عزوجل: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَن يَشَاءُ وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثِيراً﴾ فقال عليه السلام: «طاعة الله ومعرفة الإمام». أصول الكافي ج١: ٢٤٠).

وبيانه: «إنما نسب المعرفة إلى الإمام، والطاعة إلى الله؛ لأنَّ معرفة الإمام مستلزمة لمعرفة الله، وطاعة الله مستلزمة لطاعة الإمام، فيرجع الكلام إلى أنَّ الحكمة طاعة الله، وطاعة الإمام، ومعرفتهما، فتكون المعرفة إشارة إلى الحكمة النظرية، والطاعة إلى الحكمة العملية». شرح أصول الكافي ج٥: ١٤٨.

٢ـ قضايا واقعية كلامية؛ مثل: قضية الاعتقاد بإله خالق لهذا الكون، وقضية رجوع جميع الكمالات الوجودية إلى حقيقة واجبية مطلقة، وهكذا(*).

وفي ضوء ذلك: نقرر أنّ المبحوث عنه في دراستنا إنما هو خصوص القضايا الواقعية الكلامية، وهي تحديداً مدلول الرؤية الكونيّة، والتي تبحث عن ثلاث قضايا معرفية، هي:

(أ) قضية الوجود (ب) قضية الإنسان (جـ) قضية السبيل

فالبحث عن القضية الأولى يهدف إلى إعطاء رؤية تفسيرية وشمولية، حول الكون والعالم، من ناحية المبدأ، والصفات، والأفعال، والنظر فيما إذا كان للوجود مرتبة تفوق مراتب عالم الإمكان أو لا.

بينما البحث عن القضية الثانية يهدف إلى التعرّف على المكوّنات الوجودية والغائية للإنسان، ورؤية ما إذا كان الوجود الإنساني يمتلك وجوداً استقلالياً أو أنَّه سنخ وجود ارتباطي بحقيقة غيبية مطلقة، وكذلك رؤية ما إذا كانت الغاية المعلولة للفعل الإنساني تتجاوز حدود المادة إلى ما وراء المادة أو لا.

أمّا البحث عن القضية الثالثة، فيهدف إلى دراسة الطريق الذي بواسطته يتمكن الإنسان من بلوغ كمالاته النهائية، ورؤية ما إذا كان السبيل إلى

(*) رأيت من المناسب تسميتها بـ«الكلامية» للتناسب بينها وبين علم الكلام الذي يهتم بالبحث عنها، وتجنبت تسميتها بـ«القضايا الإلهية» لشمول الرؤية الكونيّة للإلهية والمادية، كما سيأتي ذلك في المبحث الثالث.

ذلك، يقف عند الباطن (العقل) أو يتجاوز ذلك لندرك ضرورة الاحتياج إلى الظاهر (الوحي) في الوصول إلى الهدف النهائي.

المبحث الثالث

الرؤية الكونيّة: إلهية ومادية

يرتكز تصنيف الرؤية الكونية إلى الإلهية والمادية على النظرة التفسيرية حول (الكون) و(الإنسان) وتحليل العلاقة بينهما، وهذه النظرة بدأت مع بداية التفكير البشري، ومواجهته لأهم وأعقد ثلاثة أسئلة معرفية، واجهت العقل الإنساني، وهي: من أين، في أين، إلى أين؟ كل استفهام من هذه الأسئلة يستبطن طبيعة تحفيزية تغاير ما يستبطنه الآخر، فالأوّل يدفع العقل نحو البحث عن معرفة الوجود، والثاني يدفعه نحو البحث عن معرفة الإنسان، والثالث يدفعه نحو البحث عن معرفة السبيل، كما تقدم.

نحاول تسليط الضوء على الإلهية والمادية من خلال محورين:

المحور الأوّل: الاختلاف في ضوء الأصول والمنطلقات

أوّلاً: تستند الرؤية المادية في تأسيس نظامها المعرفي على المنهج التجريبي (الحسي) دون غيره، خلافاً للرؤية الإلهية، حيث تذهب إلى رفض حصر المرجعية المعرفية في التجربة، ومصادرة بقية المناهج الأخرى، وبالتالي فهي تقبل الاستناد على المناهج الماورائية؛ كالعقلي، ونحوه.

يخرج السيد الصدر (قُدِّسَ سِرُّه) عند المقارنة المنهجية بين الإلهية والمادية بالنتائج التالية:

« ١ـ إنَّ المدرسة المادية تفترق عن المدرسة الإلهية في ناحية سلبية، أي: الإنكار لما هو خارج الحقل المعرفي.

٢ـ إنَّ المادية مسؤولة عن الاستدلال على النفي، كما يجب على الإلهية الاستدلال على الإثبات.

٣ـ إنَّ التجربة لا يمكن أن تعتبر برهاناً على النفي، لأن عدم وجدان السبب الأعلى في ميدان التجربة، لا يبرهن على عدم وجوده في مجال أعلى لا تمتد إليه يد التجربة المباشرة.

٤ـ إنَّ الأسلوب الذي تتخذه المدرسة الإلهية للاستدلال على مفهومها الإلهي هو نفس الأسلوب الذي تثبت به علمياً جميع الحقائق والقوانين العلمية»[1].

ثانياً: تفترق الرؤية المادية عن الرؤية الإلهية في المنطلقات التي تعتمد عليها كل واحدة في تفسيرها للوجود والإنسان، وهي عبارة عن ثلاث ركائز:

(١) **المساوقة:** تذهب المادية إلى أنَّ الواقعية مساوقة للوجود المادي، وبالتالي يكون كل ماوراء المادة خارجاً عن وعاء الواقعية وحدودها، وغير قابل حتى للتحقيق على مستوى الاحتمال والثبوت.

وهذا بخلاف ما تذهب إليه الإلهية ، من أنَّ الواقعية مساوقة للوجود السعي، وهو ما يشمل جميع مراتبه، المادية والمثالية والعقيلة والواجبية[2]، وهذا يبقى على مستوى التصديق الثبوتي، حتى يتم الاستدلال عليه، على عكس المادية التي تخرجه عن موضوع الاستدلال، كما قلنا.

---

(١) فلسفتنا: ١٨٧.

(٢) سوف نستوعب دراسة (الواقعية) في المبحث الأوّل من الفصل الثاني.

(٢) **الأزليّة:** تحكم المادية على المادة نفسها بالوجوب الذاتي، ويعني: عدم ترّشحها عن علة تفيض عليها الوجود، وتستند إليها حدوثاً وبقاءً، وهذا الاستغناء عن العلة الموجدة، يلازم عدم مسبوقية وجودها بالعدم، وهو معنى أزليتها.

بينما ترى الإلهية أنّ المحكوم عليه بالأزلية، والوجوب الذاتي، ليس ذات المادة، وإنمّا موجود ماورائي (غيبي) تنتهي إليه المادة حدوثاً وبقاءً.

(٣) **السببية:** تحدد المادية موضوع قانون السببية (المعلول يحتاج إلى علة) بالموجود المادي، وعليه يكون مناط الاحتياج إلى العلة عبارة عن الظاهرة المادية، ومفاد القانون كالتالي: كلّ موجود مادي محتاج إلى علة، أمّا مناط الاستغناء فلا يشمل إلا المادة نفسها.

بينما الإلهية، ترفض تخصيص موضوع القانون بالظاهرة المادية، وترى إمكانية توسعته بالنحو الذي يطال ذات المادة، وما وراءها من الموجودات التي لا استقلالية لها(*).

(*) ينبغي التنبيه على أمرين:

الأوّل: وإن كانت كل من الإلهية والمادية تؤمن بقانون السببية، ولكن هذا لا يعني توافقهما في تفسيره، فالسببية الإلهية تختلف عن السببية الحسية. راجع في ذلك: المذهب الذاتي في نظرية المعرفة: ٢٥٥، مدخل جديد إلى الفلسفة: ١٠٨، مفهوم السببية بين المتكلمين والفلاسفة (بين الغزالي وابن رشد) دار الشروق.

الثاني: ثمة اختلاف بين الإلهيين في تحديد مناط الاحتياج إلى العلة، بعد رفضهم نظرية الظاهرة المادية، وكذلك نظرية الوجود، فالمدرسة الكلامية قالت: بالحدوث وأغلبية ←

(٤) **الفاعلية:** تفسّر المادية العلة الفاعلية بـ «معطي التحرك» بينما تفسرها الإلهية بـ «مامنه الوجود» وحينئذٍ يكون دورها عند الإلهي إخراج الشيء من العدم إلى الوجود، بينما يقتصر دورها عند المادي على عملية التحريك والتأليف والجمع بين أجزاء المادة.

يتضح الفرق بين المعنيين عند المقارنة بين علاقة النفس بأفعالها، كالإرادة والشوق ونحوهما، وعلاقة النجّار بالكرسي، والمزارع بالشجرة، فالأولى من قبيل علاقة الإيجاد والإفاضة، والثانية من قبيل علاقة التأثير والإعداد، وبناءً على ذلك: نُدرك السبب في عدم استقلالية الأفعال النفسانية عن النفس، واستقلالية وجود الكرسي عن النجّار؛ لأنّ دوره لا يتجاوز عملية التأليف بين المواد.

يقرر هذا المعنى الحكيم السبزواري بقوله:

معطي الوجود في الإلهي فاعل   معطي التحرك الطبيعي قائل

حيث يكتب شارحاً: «يتبين به اصطلاح الإلهيين، بما هم الهيّون، في إطلاق الفاعل، عن اصطلاح الطبيعيين فيه.

معطي الوجود بإخراج الشيء عن اللّيس (العدم) إلى الأيس (الوجود) ماهية ووجوداً، ومادة وصورة، في العلم الإلهي، فاعل، ولكن معطي التحرّك، الحكيم الطبيعي قائل بأنّه فاعل.

← الفلاسفة، قالوا: بالإمكان الماهوي، والحكمة المتعالية قالت: بالوجود الفقري. راجع في ذلك: نهاية الحكمة: ٦١، فلسفتنا: ٢٧٢.

فهم يطلقون الفاعل على الذي لم يوجد مادة الشيء ولا صورته، بل إنّما حرّك مادة موجودة، من حال إلى حال .... وأشير إليه في الكتاب الإلهي بقوله تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتُم مَا تُمْنُونَ * ءأَنتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ﴾[(١)] إلى آخر الآيات الثلاث»[(٢)].

المحور الثاني: الاختلاف في ضوء المعطيات

تنتهي النظرة الإلهية حول الكون إلى النتائج التالية:

١ـ مجال البحث المعرفي حول الكون يتجاوز الظواهر المادية، ليصل إلى العوالم العليا، التي تنتهي إلى المبدأ الأوّل وصفاته، وأفعاله، وهو الله سبحانه وتعالى.

٢ـ الكون في نفسه، ليس قائماً بذاته، ولا يمتلك خصوصية الاستقلالية الوجودية المطلقة بل هو سنخ واقعية ارتباطية، ووجود تعليقي.

٣ـ ثمة للكون والعالم مراتب متعددة، تغاير الوجود المادي في الحقيقة والأحكام، وإن كانت جميعها تشترك في ضرورة انتهائها إلى سنخ حقيقة قائمة بذاتها، وهي الحقيقة الإلهية المطلقة، التي تترشح عنها تلك العوالم، وتفتقر إليها حدوثاً وبقاءً.

أمّا النظرة الإلهية حول الإنسان، فإنها تنتهي إلى أهم نتيجتين:

---

(١) الواقعة: ٥٨ـ٥٩.

(٢) شرح المنظومة (قسم الحكمة): ٤١٨.

١ـ تبعيته لإرادة عليا، وافتقار وجوده إليها، وعدم استقلاليته عنها؛ قال تعالى: ﴿يَا أَيّهَا النّاسُ أَنتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللّهِ وَاللّهُ هُوَ الْغَنِيّ الْحَمِيدُ﴾[١] بالنحو الذي يحافظ على خصوصية كونه فاعلاً مختاراً.

٢ـ مبدؤه الحركي والغائي عبارة عن كمال وجودي يفوق اللاّمتناهي، يجد معه هويته وذاته، وانتماءه الحقيقي، بحيث لا يطلب غيره؛ قال تعالى: ﴿إنّا للّه وإنّا إلَيه رَاجعُونَ﴾[٢].

وهذا كله بخلاف النظرة المادية التي تؤمن: «بأنَّ المادة بظواهرها المتنوّعة، هي الواقع الوحيد، الذي يشمل كل ظواهر العالم، وألوان الوجود فيه، وليست الروحيات، وكل ما يدخل في نطاقها، من أفكار، ومشاعر، وتجريدات، إلا نتاجاً مادياً، وحصيلة للمادة في درجات خاصة، فأفكار الإنسان، ومحتوياته الروحية، والطبيعة التي يمارسها على أساس هذا المفهوم الفلسفي، ليست كلها إلا أوجهاً مختلفة للمادة، وتطوارتها ونشاطاتها»[٣].

الرؤية الإلهية: قراءات متعددة

يتصور البعض أنَّ التعدد المدرسي الكلامي والفلسفي وحتى العرفاني، بالرغم من اختلافه من ناحية المنهج الوصولي (الإثباتي) والإيصالي،

---

(١) فاطر: ١٥.

(٢) البقرة : ١٥٦

(٣) اقتصادنا: ٥٣.

والمنطلقات، وأسلوب الاستدلال، استطاع الوصول إلى قراءة وحدوية حول الرؤية الإلهية.

هذا التصور يصعب الالتزام به، في ظل القول: بأنَّ النتائج ما هي إلا انعكاسات، وترشحات عن المناهج والمنطلقات، وعدم القدرة المقارنية والتقيمية على التفكيك بين المبادئ والنتائج، مما يعني: تفرّع القراءة التعددية للرؤية الإلهية على التغاير في المنهج والمنطلق، وهذا لا يلغي وجود القدر المشترك الذي تلتزم به جميع المدارس الإلهية تجاه الرؤية الإلهية.

نلحظ من خلال دراسة ومتابعة نوعية الاستدلالات على إثبات الرؤية الإلهية، كيف لعبت قضية الاختلاف في تحديد نقطة البداية، التي ينطلق منها البحث المعرفي باتجاه الكشف عن تفاصيل الرؤية الإلهية، دوراً مفصلياً في تكوين قراءات تعددية والتزمات مختلفة، تجاه تلك الرؤية، فعلى سبيل المثال:

رأى المتكلمون، وشاركهم كثير من الفلاسفة أن تكون البداية من الخلق إلى الحق (طريق الآيات) الذي تمّ تسميته بـ «الطريق الإني» وهو السير من المعلول إلى العلة، بينما سلك بعض الفلاسفة، وشاركهم أصحاب الاتجاه العرفاني طريقاً يبدأ من الحق وينتهي إلى الحق (طريق الصديقين) الذي نعته ابن سينا بقوله: «إنَّ هذا حكم للصديقين الذين يستشهدون به لا عليه»[1].

---

(١) الإشارات والتنبيهات (الإلهيات) ج٣: ٥٥.

والنتيجة التي ينتهي إليها أحد الذين وقفوا على تلك الطرق حصولاً وحضوراً، وتحليلاً وتقيماً وهو السيد العلامة الطباطبائي، عبارة عن «أنَّ هذه المعرفة (معرفة الصديقين) هي غير المعرفة الفكرية التي تحصل من طريق الأدلة والآيات، وإنَّ القصر على المعرفة الاستدلالية لا يخلو من جهل بالله، وشرك خفي»[١].

لا نريد من هذا العرض الوقوف على دراسة تلك الطرق، وتقريباتها، والمقارنة بينها، بقدر ما نحاول تسليط الضوء على مدى تأثيرها على رسم معالم الرؤية الإلهية، إلى الحد الذي يمكن الوصول معه إلى مستوى الجهل بالله، والشرك الخفي، إن لم تبلغ سقفاً أعلى مستوى من ذلك[٢].

يطرح المطهري (قدس سره) نموذجين، يكشف كل منهما عن القراءة الخاصة به، حول تفسير الرؤية الإلهية، الأوّل يمثّل النموذج الفلسفي، والآخر يمثّل النموذج العرفاني؛ فيقول:

«يرى الفيلسوف الإلهي الأصالة لله ولغيره، إلا أنَّ الله واجب الوجود، وقائم بذاته، وما سواه ممكن الوجود،و قائم بغيره، ومعلول لواجب الوجود، بينما يرى العارف أنَّ كل ما سوى الله، وإن كان معلولاً لله، إلا أنّه لا وجود له حقيقة، وإنّما الحقيقي هو وجود الله، المحيط بكل شيء، وبذلك تكون جميع الأشياء أسماء وصفات، شؤوناً وتجليات، لله سبحانه وتعالى، وليست

---

(١) الميزان في تفسير القرآن ج٨: ٢٦٥.

(٢) مدخل إلى العلوم الإسلامية (العرفان) : ٦١.

أموراً زائدة عليه»[١].

هذه الحقيقة يؤكدها الآملي بقوله:

«ويعضد ذلك قول جميع العارفين مثله، الذين قالوا بالاتفاق، ليس في الوجود سوى الله تعالى، وأسمائه، وصفاته، وأفعاله، فالكل هو به ومنه وإليه»[٢].

وينتهي إليها أيضاً ابن عربي في قوله: «فالعالم متوهم ماله وجود حقيقي، وهذا معنى الخيال، أي: خيّل لك أنّه أمر زائد قائم بنفسه خارج عن الحق، وليس كذلك في نفس الأمر... فاعلم أنك خيال، وجميع ما تدركه مما نقول فيه: ليس أناء خيال، فالوجود خيال في خيال، والوجود الحق إنّما هو الله خاصة»[٣].

من الواضح أنَّ كل ذلك التغاير في القراءة سببه الاختلاف في المنهج التأسيسي الذي تعتمد عليه كل قراءة، فالقراءة الفلسفية ترتكز على العقل، وبالتالي تبقى عاجزة عن إدراك القراءة الشهودية للعرفاء التي ترتكز على القلب، ومن هنا نقف على القيمة المعرفية لدراسة المنهج، والمنطلق، التي نتناولها في الفصل الأخير لنشاهد الإشكالية العرفانية على المنهج العقلي، ومقدار تحوّلها عند بعض أصحاب المنهج الشهودي.

---

(١) المصدر السابق: ٦٣ـ٦٤.

(٢) أنوار الحقيقة وأطوار الطريقة وأسرار الشريعة: ٢٤٤.

(٣) فصوص الحكم: ٩٩، شرح فصوص الحكم (القيصري) : ٧٠٢.

الفصل الثاني

الرؤية الإلهية: دراسات تصديقية

يتضمن ثلاثة مباحث:

الأوّل: الرؤية الإلهية: دراسة في المدخل المعرفي

الثاني: الرؤية الإلهية: دراسة في المعطيات

الثالث: الرؤية الإلهية: دراسة في إشكاليات البحث

المبحث الأوّل

الرؤية الإلهية: دراسة في المدخل المعرفي

ينطلق البحث عن الرؤية الإلهية، من التصديق الوجداني بقضية (أصالة الواقعية) التي يمكن اعتبارها من حيث التصنيف المعرفي أنّها قضية أولى الأوائل، وحينئذٍ تكون متقدمة في المراتب المعرفية الإدراكية على قضية استحالة اجتماع النقيضين وارتفاعهما.

هذه القضية بدأت بداية التفكير الإنساني، عندما حاول قراءة المعرفة البشرية، وتفلسف حول طبيعتها، وقيمتها، وأدواتها، وإمكانها، وقبل كل شيء حول الثبوت الواقعي الموضوعي لها.

استطاع العقل تحويل تلك التفلسفات إلى استفهامات معرفية، مترتبة ترتيباً طولياً، حيث يقف الفكر عن الحركة الانتقالية من المجهول إلى المعلوم، عندما يكون عاجزاً عن الجواب عن أحد تلك الاستفهامات، والتي أهمها:

أوّلاً: هل ثمة واقع موضوعي يتصف بالثبوت والشيئية؟

ثانياً: هل الإنسان قادر على كشفه والعلم به؟

إذا لم يتم حسم الجواب عن هذين السؤالين؛ فالنتيجة اللازمة عبارة عن سد باب البحث عن الرؤية الكونيّة والإلهية ، وامتناع طلب المعرفة الشمولية للوجود والإنسان (التعطيل) ولغوية كل قيمة معرفية للأشياء، وهنا

تبدأ «مشكلة الضياع» والدخول في «إشكالية المعرفة الإنسانية» والتي يمكن استعراضها على النحو التالي:

وقف الذهن البشري أمام وجوده، وما يحيط به، من حيث التصديق بالواقعية، وعدمه موقفين:

الموقف الأوّل: الواقعية (Realism)

يتجه إلى التصديق الوجداني بمجموع قضيتين؛ هما:

١ـ التصديق بوجود واقع موضوعي متحقق.

٢ـ التصديق بقدرة الذهن على إدراكه والعلم به.

القضية الأولى ترفض منطق الشك المطلق حول كل شيء، والنظر إليه على أنّه سنخ أوهام وخيالات، منفصل عن الواقع، وليس له أدنى مرتبة من مراتب الحقيقة، بينما تؤكد القضية الثانية على إمكانية الفكر البشري بلوغ الواقع، والكشف عنه كشفاً مطابقياً، عبر أدواته المعرفية المتنوّعة.

تلك القضيتان بمجموعهما ترتكز عليهما الواقعية، ويقوم عليهما الدوجماطيفي[*] (Dogmatism) الذي يعتقد بالواقعية الخارجية للمدرِك والمدرَك، والواقعية الذهنية الحاكية عن الخارج؛ وتسمى بـ«التطابق العلمي» وهي عبارة عن مطابقة ما في الذهن لما في الخارج.

(*) الدوجماطيقية: يراد منها الوثوقية أو القطعية أو الاعتقادية، وهو مذهب من يثق بالعقل، ويؤمن بقدرته على إدراك الحقيقة، والوصول إلى اليقين، وقد قيل: إن الفلاسفة الوثوقيين هم الذين يثبتون وجود الحقائق الكلية، وتكون أحكامهم على الأشياء أحكاماً مطلقة، راجع: المعجم الفلسفي ج٢: ٥٥٤.

خصائص أصالة الواقعية(*).

تتمتع الواقعية بمجموعة من الخصائص الوجودية والمعرفية؛ أهمها:

الأولى: الوجود الإجمالي: التصديق الوجداني بالواقعيتين الخارجية والذهنية، لا يعني: الالتزام المطلق بواقعية كل ما يدركه الإنسان، وسلب عنوان الوهمية والخيالية (اللاّواقعية) عن بعض أفكاره ونتائجه، بقدر ما نحاول رفض الاتجاه السلبي العام الذي ينص على الإنكار المطلق للواقعية على نحو السالبة الكلية، والتأكيد على ثبوتها بنحو الموجبة الجزئية، وصدقها يكفي لكذب نقيضها، واستحالة اجتماعهما وارتفاعهما معاً.

الثانية: اليقينية: الحكم الثبوتي الذي تستبطنه قضية الواقعية، هو اليقين، والذي يكون محفوفاً بضرورتين؛ أوّلها: ضرورة الوجوب وهي عبارة عن وجوب ثبوت الوجود للواقعية، وثانيها: ضرورة الامتناع وهي عبارة عن امتناع سلب الوجود عن الواقعية، ومرجع الضرورتين إلى أنّ الشيء هو نفسه دائماً، وبالتالي يستحيل سلب الشيء عن نفسه، وهذا كله من لوازم التصديق بالواقعية، وتفرعاتها المترشحة عنها.

(*) ينبغي التمييز بين أصالة الواقعية، وأصالة الوجود المبحوث عنها في علم الفلسفة الوجودية، فالأولى مفادها: الإذعان بالواقعيتين الخارجية والذهنية، بالمعنى المتقدم، والثانية، مفادها: تشخيص الواقعية، وأنّها هي الوجود أو الماهية، بحيث يكون الواقع هو المنشأ لترتب الآثار الخارجية على الأشياء .

اليقينية المذكورة هي التي تجعل الواقعية تكتسب أهم مقومات اليقين بالمعنى الأخص:

(أ) الجزم **(ب) المطابقة** **(جـ) الثبات**

الثالثة: الأوّلية: الإذعان بالواقعية، لا يتوقف على توسّط قضايا تصديقية، وإنما يكتفي العقل بالتصديق بها من خلال تصور معنى الوجود والثبوت، وإدراك النسبة بينهما، دون أن يكون ما وراءها قضية أخرى تقع في طريق استنتاج الواقعية، وحقانيتها، وهذا ما يكسبها طابع الأوّلية، بحيث تكون مبدأ المبادئ وبداية السلسلة المعرفية للأشياء.

لذلك يقف المنطق الاستدلالي البرهاني عاجزاً عن التدليل على تحققها؛ لتوّقف صحة البرهان عليها، ومن الواضح أنّه ما لم يتم الاعتراف في رتبة سابقة بواقعية البرهان، فلن يتمكن العقل من الاستعانة به؛ لأنَّ (اللاّواقع) يمتنع أن يكون دليلاً على الواقع.

الرابعة: الوجدانية: قد يقفز الذهن للسؤال عن آلية إثبات الواقعية، بعد عجز المسار العقلي البرهاني عن التدليل عليها، والكشف عن انيتها، والجواب:

لا سبيل إلى ذلك إلا عن طريق الوجدان، والتذكير بالمنبهات الوجدانية، والإثارات الغريزية، التي تُرجع العاقلة إلى صوابها، وهذا ما تمّ فعله من قبل العلامة الطباطبائي، حيث وقف على مجموعة من الإدراكات

الحسية، والقضايا المعاشية، للإرشاد إلى واقعية الواقعية، ومساوقتها للوجود[1].

الخامسة: الحركية والسيلان: جميع الحدود التصورية والقضايا التصديقية سواء كانت أوّلية (قبلية) أم ثانوية (بعدية) وكذلك المصادر المعرفية والمعطيات العلمية، لا تكون ذات قيمة ما لم يتم التسليم بقضية الواقعية.

هذا المعنى هو الذي يؤهلها إلى اكتسابها صفة السيلان والامتداد الحركي المعرفي نحو كل القضايا العلمية، وعموم الحقول المعرفية، بما فيها خادم العلوم ورئيسهم، وهو علم المنطق، وكذلك الفلسفة التي تعتبر أعمّ العلوم جميعاً؛ لعمومية موضوعها، وهو «الوجود» الشامل لكل شيء.

بناءً على ذلك: يتضح لنا وجه تقدم دراسة الواقعية وخصائصها على علم المنطق والفلسفة من الناحية الثبوتية، حيث إنّ الحدود المأخوذة في رسم المنطق؛ كالذهن والفكر والخطأ، تتوقف على التصديق بالواقعية، فلو حللنا مفردة الخطأ ـ مثلاً ـ لوجدنا أنّها تعني: عدم مطابقة الواقع.

عقلية الفيلسوف العلامة الطباطبائي(قدّس سرّه) لم تتميز من خلال استعراضها لتلك المنبهات الوجدانية والإثارات الغرائزية الواقعة في طريق

---

(١) لاحظ: بداية الحكمة: ٦، وكذلك: نهاية الحكمة: ٣.

الإرشاد إلى الواقعية، كما تقدم، فقد سبقه إلى ذلك الشيخ الرئيس وآخرون، عندما قرروا بأنّ العلاج عملي وليس علمياً[١].

إنما برزت عندما جعل أصالة الواقعية مفتاحاً معرفياً وأساساً بنائيً لدراسة علم الإلهيات؛ لتوقفه عليها، وقد ظهر ذلك في أهم نتاج فلسفي متأخر؛ يحكي واقع ما وصلت إليه عقلية الطباطبائي الاستدلالالية والتفكيكية والنقدية، حيث عبّر فيه بقوله: «كلام بمنزلة المدخل لهذه الصناعة»[٢] والذي نفتقده في كتابه بداية الحكمة، بالرغم من أنّه لم يُهمل فيه التطرق إلى قضية الواقعية عند تناوله تعريف الحكمة وموضوعها وغايتها[٣].

الموقف الثاني: اللاّواقعية

يتجه إلى التشكيك في قضية الواقعية إمّا ببعديها الخارجي والذهني أو الاقتصار على الشك في الواقعية الذهنية دون الخارجية؛ كما سيتضح لا حقاً، وعرف بـ«اللاّأدرية» (Agnosticism) حيث يكون المحمول في كل شيء عبارة عن الشك في الموضوع، وتعليق الحكم في كل قضية تعليقاً مطلقاً؛ لدورانها بين النفي والإثبات بنسبة متكافئة، وقوة متعادلة، يمتنع معها الترجيح .

---

(١) لاحظ: الشفاء (الإلهيات ـ ١) : ٥٣، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ج١: ٩٠.

(٢) نهاية الحكمة: ٣.

(٣) راجع: بداية الحكمة: ٦.

وينبغي التمييز بين نوعين من الشك:

١ـ **الشك المذهبي**: وهو الذي يجعل الترديد نتيجة حاكمة على جميع الأشياء، والإدراكات البشرية، وهذا هو الذي يمثّل موقف اللاّأدرية، والتي اعتبرها الإيجي أفضل أقسام السفسطائية[١].

٢ـ **الشك المنهجي**: وهو الذي يجعل الترديد في الأشياء منطلقاً للوصول إلى المعرفة الواقعية.

المفارقة البنائية بين المذهبي والمنهجي

الأوّل يهدف إلى إلغاء البحث عن الرؤية الإلهية؛ لأنَّ الفكر يبدأ من التعليق لينتهي إلى التعطيل فكأنَّ الإنسان يدور في حلقة فارغة، ويسير في طريق مجهول المبدأ والمنتهى، فالحركة نحو شيء هي في حقيقتها عدم الحركة.

بينما الثاني يهدف إلى ترسيخ الرؤية الإلهية وإثباتها عن طريق المنهج التهكمي التوليدي، الذي سلكه سقراط، حيث يبدأ من الشك لينتهي إلى اليقين[٢]، وكان ديكارت رائداً في تفعيل المنهج السقراطي؛ حيث يقول:

«ينبغي لي أن أرفض كل ما يخيّل إلي أنَّ فيه أدنى شك، وذلك لأرى هل يبقى لدي بعد ذلك شيء لا يمكن الشك في أبدا»[٣].

---

(١) راجع: المواقف ج١: ١١٣.

(٢) راجع: تاريخ الفلسفة اليونانية: ٥٢.

(٣) المعجم الفلسفي ج١: ٧٠٥ـ٧٠٦.

وبناءً عليه: لابد للباحث عن الحقيقة « أن يضع الأشياء جميعاً موضع الشك، بقدر ما في الإمكان»[١].

إذا وقفنا على الأبحاث الكلامية باعتبارها الجهة المسؤولة عن البحث عن الرؤية الإلهية، ندرك دور الشك المنهجي وأثره في بناء اليقين والتصديق بالرؤية الإلهية، واستحقاقه مرتبة أوّل الواجبات بنظر أبي هاشم المعتزلي[٢]، عندما وقع النزاع في تحديد أوّل الواجبات على المكلف، فوجدت عدة أقوال أرجعها بعضهم إلى المنازعات اللفظية[٣] أو المنازعات المعنوية[٤]، كما سيأتي عرضها في الفصل الرابع.

هذه الأوّلية للشك ـ التي نعتها العلامة الحلي بالقول السخيف[٥] ـ اقترنت بدعوة الجاحظ إلى معرفة «مواضع الشك وحالاتها الموجبة له، لتعرف بها مواضع اليقين، والحالات الموجبة له، وتعلم الشك في المشكوك فيه تعلماً، فلو لم يكن في ذلك إلا تعرُّف التوقف ثم التثبت، لقد كان ذلك مما يحتاج إليه»[٦].

---

(١) مبادئ الفلسفة: ٨٦

(٢) لاحظ: المواقف ج١: ١٦٦، شرح المقاصد في علم الكلام ج١: ٤٩.

(٣) لاحظ: معارج الفهم في شرح النظم: ٩١.

(٤) لاحظ: نظرية المعرفة في القرآن (جوادي آملي) : ٨٧.

(٥) مناهج اليقين في أصول الدين: ١٧٠.

(٦) الحيوان ج٦: ٣٥.

من الواضح أن الدعوة إلى اعتماد المنهج الشكي، والذي نعته بعض المعاصرين بـ «الشك البناء»[١] هو الشك الاقتضائي الذي يفضي إلى اليقين، دون الشك الوقائي الذي يُساهم في الكشف عن الأساليب المغالطية، وبالتالي تُعد اللاّأدرية مرحلة ضرورية سابقة على تكوين الجزمية والثبات اليقيني.

الشك المنهجي مفارقة عقلية قرآنية

وجد الشك المنهجي طريقه عند أصحاب الاتجاه العقلي الفلسفي والكلامي، وذلك عندما بدأ تكوين الرؤية الإلهية من خلال الاستدلال على وجود الله تبارك وتعالى، والذي حمل عنواناً فلسفياً وهو «إثبات مبدأ واجب الوجود بالذات» وآخر عنواناً كلامياً وهو «الدليل على إثبات الصانع».

كانت اللغة الحاكمة على طبيعة أغلب تلك الاستدلالات (البراهين) عبارة عن صيغة توقفية ترديدية (إمّا وإمّا) فأهم الأدلة التي نظمها العقل الكلامي «برهان الحدوث» الذي ينص في أحسن صياغاته على أنّ الموجود إمّا قديم وإمّا حادث، والثاني لابد أن ينتهي إلى الأوّل دفعاً للدور والتسلسل، ليأتي بعد ذلك العقل الفلسفي المشائي تحديداً ـ بعد تسجيله اعتراضاً جوهرياً على برهان الحدوث ـ ببرهان الإمكان، الذي بقي محافظاً على الصياغة الترديدية، حيث يقرر أنّ الموجود إمّا واجب بالذات وهو

---

(١) نظرية المعرفة في القرآن، مصدر سابق: ٨.

المطلوب، وإمّا ممكن بالذات، يجب انتهاؤه إلى الأوّل دفعاً للدور والتسلسل، وأخيراً تبرز حكمة صدر المتألهين الشيرازي(قدس سره) دليلاً تنعته بأسد البراهين، أيضاً لم يسلم من (إمّا وأمّا) حيث تذكر بعد طيّ مجموعة من الأصول العقلية أنَّ حقيقة الوجود الصرفة إمّا واجب بالذات وإما واجبة بالغير، والثاني باطل؛ لأنَّه لا غير للوجود، فيتعيّن الأوّل[1].

بالرغم من وجود الامتيازات المبنائية والبنائية بين هذه البراهين، إلا أنَّها سلكت طريقاً وحدوياً، وهو الاعتماد على الشك والتوقّف، كمنهج أوّلي في الشروع التأسيسي للرؤية الإلهية؛ وكأنَّ ثبوتها يستند في مرحلة سابقة على ضرورة الشك، وهذا ما ظهر في لغته الترديدية (إمّا وإمّا) الواقعة في جواب (هل) الوجودية «هل الله تعالى موجود؟»

بينما الاتجاه القرآني في عموم آياته الإلهية لم يطرح استفهاماً حقيقياً يكشف عن تصديه للجواب عن وجود الله تبارك وتعالى، مما يعني: أنّه سلك طريقاً مبدؤه اليقين بثبوت الواقعية المطلقة التي وجودها عين الغنى والاستغناء؛ قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾[2].

وعلى ضوء هذه الحقيقة انطلق القرآن في تأصيل الرؤية الإلهية من المعرفة التوحيدية، بعد اعتبار مسألة وجود الله تعالى أصلاً موضوعياً مفروغاً عنه، وهذا بخلاف الاتجاه العقلي الفلسفي والكلامي، كما تقدم.

---

(١) تراجع هذه البراهين في: بداية الحكمة ـ المرحلة (١٢)، نهاية الحكمة ـ المرحلة (١٢)، الحكمة المتعالية ج٦: ١٥ـ١٦، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٢٨٠.

(٢) فاطر: ١٥.

والإشكال بقوله تعالى: ﴿أَفِي اللّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّماوَاتِ وَالأَرْضِ﴾[١] مندفع بأنّه جاء في سياق استفهام استنكاري؛ مفاده: هل ثمة كائن سليم العقل والفطرة، يعتريه الشك في الوجود الإلهي، بعد دلالة الوجدان عليه.

والغرض من إثارة هذا النوع من الاستنكار، تنبيه الناسي، وإرجاعه إلى حالة اليقظة التي تلازم الخلقة الإنسانية، ذات الارتباط بالحالة الجزمية بالوجود الإلهي، وهذا يُغاير مسألة الابتداء بالسؤال عن أصل الوجود، كما يقررها أصحاب الاتجاه العقلي[*].

مراتب اللاّواقعية

يستفاد من خلال متابعة نشأة الموقف اللاّواقعي، وجود مراتب عديدة له، تكمن أهمية الوقوف عندها؛ لدفع توهم انحسار اللاّواقعية وعدم تحقيق من يحكي عنها، وكذلك لغرض التمييز بين المراتب وعدم تسرية أحكام كل مرتبة إلى الأخرى.

يقرر ابن حزم الأندلسي ثلاث مراتب للاواقعية، حيث يقول:

---

(١) إبراهيم: ١٠.

(*) مع ذلك تجد قسماً كبيراً من المباحث الإلهية قد انصرف إلى تحقيق مسألة إثبات وجود الله تبارك وتعالى والنظر في أدلتها، على حساب مسائل أخرى كان لها حق الأولوية في النظر والتحقيق، لما تتمتع به من حِراك علمي عملي.

«إنهم ثلاثة أصناف: فصنف منهم ألغى الحقائق، وصنف منهم شك فيها، وصنف منهم قال: هي حق عند من هي حق عنده، وهي باطل عند من هي باطل عنده»[١].

أمّا التفتازاني فقد قال:

«يتشعبون إلى ثلاث طوائف: اللاّأدرية: وهم الذين قالوا نحن شاكون وشاكون في أن شاكون، والعنادية: وهم الذين يقولون ما من قضية بديهية أو نظرية إلا معارضة ومقاومة مثلها في القبول، والعندية: وهم الذين يقولون مذهب كل قوم حق بالقياس إليهم، وباطل بالقياس إلى خصومهم»[٢].

بالإمكان إرجاع تلك الثلاثية إلى مرتبتين، تتفرع عنهما مجموعة من الاتجاهات، هما:

المرتبة الأولى: اللاّواقعية الوجودية: تتجه إلى إنكار ما هو ثابت في لوح الواقع إمّا على نحو الإطلاق وإمّا على نحو المحدودية، فاللاّواقعية المطلقة ترى حاكمية الشك على كل شيء، فلا سبيل للتصديق بالوجود والموجودات مطلقاً، أمّا اللاّواقعية المحدودة فإنّها ترى الثبوت الواقعي لا يتجاوز دائرة المادة والماديات، وكل ما هو ماورائي لا سبيل إلى تحققه، وبالتالي تكون الرؤية الإلهية وصفاتها، والأفعال المرتبطة بها، كالوحي والإعجاز والآخرة ونحوها من الحقائق الغيبية خارجة عن وعاء الواقعية؛ لانحصارها في (اللاّماورائيات) ، وهي تحديداً الرؤية المادية.

---

(١) الفصل في الملل والنحل ج٤: ١٤.

(٢) شرح المقاصد في علم الكلام ج١: ٣٠.

هذا بالطبع لا يعني: عدم وجود من يتجه إلى إمكانية التفكيك في الرؤية الإلهية، والذهاب إلى أنّ التصديق بأصل الثبوت بها لا يستدعي الإذعان بكل شؤونها وتجلياتها، كيف يكون ذلك وثمة من يقف أمام بعض الحقائق الـ(لاهوتية) ؛ كالمعجز والوحي والوساطة التكوينية موقف اللاّواقعية الوجودية ولو في الجملة؟

كما أنّه لا يعني: أنّ كل ما يدعيه العقل البشري من ماورائيات ومغيبات ذات ارتباط بالرؤية الإلهية وأفعالها، يكون بالضرورة ثابتاً ثبوتاً واقعياً، كيف وقد استطاعت «الأسطورة»(*) اقتحام البحث الإلهي، وتحويل اللاواقع إلى واقع، من غير المسموح الاعتراض عليه أو التحفظ تجاهه!

المرتبة الثانية: اللاّواقعية المعرفية: وهي في الوقت الذي تحاول فيه عدم إصدار حكم سلبي على ما يرتبط بالثبوت والوجود كلاً أو بعضاً، تتجه إلى عدم إمكانية العقل على إدراك الواقع والتعرّف عليه، وحينئذٍ تقف الأداة المعرفية عاجزة عن العلم بالأشياء إمّا عجزاً مطلقاً وإمّا محدوداً وإمّا نسبياً، وهنا ينسد باب المعرفة وتعطّل العقول، وتتأكد إشكالية المعرفة البشرية.

(*) **الأسطورة** (Mythe) قصة خيالية تحكي أحداثاً خارقة للعادة يكون أبطالها في كثير من الأحيان ذوات متعالية، ويكون لأفعالهم معانٍ رمزية ذات ارتباط بالغيبيات والماورائيات . راجع: المعجم الفلسفي ج١: ٧٩.

هذه اللاّواقعية المعرفية واحدة من تجلياتها على الساحة الفكرية ظهور ما نسميه بـ«منطقة المحرمات المعرفية» والتي يمنع فيها ورود العقل إليها؛ كونه لا يمتلك القدرة على إدراك أبعادها وتصور منطلقاتها، وسوف نقف لاحقاً على ما إذا كانت الرؤية الإلهية نموذجاً لهذه المنطقة أولا؟ وحتى إذا كانت النتيجة هي الرفض، فهذا لا يلغي نماذج أخرى تندرج ضمن حدود منطقة المحرمات المعرفية حقيقية أو وهمية.

منطلقات اللاّواقعية

تنطق معالم الموقف اللاّواقعي من هدم البنية التحتية التي ترتكز عليها المعرفة الإنسانية، وهي عبارة عن واقعية الإدراك والمصادر المعرفية، والمتمثلة في مصدرين مهمين:

العقل والحس؛ قال تعالى: ﴿ولاَ جَعَلَ لَكُمُ السّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَالأَفْئِدَةَ لَعَلّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾[1] حيث يقوم الهدم على التشكيك في مدى واقعية الإدراك واعتبار الحس والعقل مصدرين من مصادر المعرفة، ومرجع ذلك إلى مجموعة من الاعتراضات؛ أهمها:

إذا كان المصدر المعرفي الوحيد العقل والحس، فإننا نجد كثيراً ما يقدّم الحس، وكذلك العقل أثناء عملية الإدراك معلومات خاطئة، غير مطابقة للواقع أو في أحسن حالاتهما يخرجان بحقائق نسبية، تفتقد العمومية

---

(١) النحل: ٧٨.

والثبات، وبالتالي فهما لا يمتلكان العصمة العلمية المطلقة، فكيف يمكن الوثوق بهما؟

هذه المؤاخذة هي ذاتها التي دفعت أصحاب التصفية (العرفاء) إلى ترجيح المنهج الكشفي الشهودي على طريق أهل النظر (العقليون) كونهم يعتمدون على القوى (الحسيّة والعقلية) الإدراكية التي تكون مثاراً للخطأ والغلط، بخلاف طريق التصفية الذي ينال المعارف من المبدأ الفياض الواجد للصدق والحق بالذات، وسوف نقف عندها في الفصل الخامس عند الحديث عن المنهج العقلي، علماً أنَّ صائن الدين بن تركة قدّم جواباً يقوم على أساس وحدة المصدر في الطريقين، وهو (المبدأ الفياض) واعتبار الحواس والعقل معدات لا غير[1].

وجوابه:

أوّلاً: «ننكر الملازمة بين خطأ الأداة المعرفية، وبين التشكيك في وجود الواقع الموضوعي خارجاً، فإنّ مجرد التصديق بوقوع الإدراك الحسي والعقلي في الخطأ، لا يلازم منه عدم الواقعية وتحققها في الخارج، إذ غاية ما يترتب على ذلك عدم مطابقة الواقع للإدراك، لا عدم وجود واقع موضوعي.

نعم بناء على ما قلناه: إنّ قضية الواقعية تمثّل مجموع أمرين؛ هما:

---

(١) التمهيد في شرح قواعد التوحيد: ٥٧٩.

وجود أصل الواقعية أوّلاً، والعلم بها ثانياً، لا يتم هذا الجواب»[(١)].

ثانياً: ثمة مدركات أوّلية غير مستنتجة مطابقة للواقع، لا يرتاب فيه العقل الفطري، وفي مقدمتها التصديق بمبدأ قانون استحالة اجتماع النقيضين وارتفاعهما، فالشيء إمّا موجود وإمّا معدوم على نحو القضية المنفصلة الحقيقة»[(٢)] [(*)].

والذي يترشح عنه استحالة توارد الحقيقة والخطأ على موضوع واحد في آن واحد من جهة واحدة.

ثالثاً: التسليم بصدق الموقف اللاّواقعي، يتوقف على الإذعان بواقعية قانون التناقض بماله من شمولية وثبات، إذ أنّ صدق اللاّواقعية، معناه كذب الواقعية؛ لعدم جواز اجتماعهما.

رابعاً: التصديق بخطأ الإدراكين العقلي والحسي، فرع الإذعان بوجود حقائق خارجية تنطبق عليها إدراكات الإنسان أو لا تنطبق؛ والوجه في ذلك:

أنّ الصدق والكذب عبارة عن مطابقة المدركات وعدمها للحقائق الواقعية، فلو لم تكن هناك واقعيات تطابقها المدركات أو لا تطابقها، لم يستقم معنى الصدق والكذب، والحقيقة والخطأ.

---

(١) محاضرات تمهيدية في الفلسفة: ٢٤.

(٣) المصدر السابق: ٢٤ـ ٢٥.

(*) وهي التي يستحيل فيها اجتماع وارتفاع الطرفين معاً، أعني: المقدّم والتالي.

خامساً: ليس مرجع الخطأ في العقل والحس، هو ذات القوتين المدركتين للأشياء؛ بل الأوّل ينشأ ـ على فرض سلامته ـ من الخلل في مواد الاستدلال، وذلك عند جعل المظنونات يقينيات، والعكس أو من الخلل في تأليف الاستدلال على هيئة تجمع شروطه، وتضمن نتائجه، وأمّا الثاني ـ القوة الحسية ـ فإنَّه ينشأ عن حكم العقل الخاطئ عندما يتجاهل جميع القيود المأخوذة في الحكم؛ فإدراك العقل النجم في السماء صغيراً عند رؤية الباصرة له، سببه تجاهل العقل خصوصية بُعد المسافة بين العين والنجم، وإلا فمع ملاحظة تلك الخصوصية لا سبيل لإدراك النجم صغيراً على خلاف ما هو عليه واقعاً.

سادساً: اللاّواقعية ببعديها الوجودي والمعرفي إن كانت لا تتجاوز حدود التصورات، فهي فاقدة للحكم والتصديق؛ لأنّ التصور هو إدراك مجرد عن الحكم، وإن كانت داخلة ضمن دائرة التصديقات، فإنَّها تستتبع حكماً وإذعاناً بديهياً أو منتهياً إليه، وكلّ ذلك فرع الإيمان بالواقعية وما تتوقف عليه من أصول ومواد مطلقة وثابتة تقع في طريق الاستدلال عليها، فالقول باللاّواقعية المطلقة أو النسبية فرع الواقعية المطلقة، وهذا يعني: استحالة الذهاب إلى اللاّواقعية النسبية من دون الواقعية المطلقة.

المبحث الثاني

الرؤية الإلهية: دراسة في المعطيات

دأب علماء الكلام ـ المعنيون بدراسة الرؤية الإلهية ـ عند تناولهم المبادئ الأوّلية للعلم، الوقوف على دراسة الغاية المترتبة عليه؛ لتوقّف الشروع في العلم على التصديق بالغاية، حيث « إنَّ الطالب إن لم يعتقد فيه فائدة أصلاً لم يتصور منه الشروع فيه بالضرورة، وإن اعتقد فيه فائدة غير ما هو فائدته، أمكنه الشروع فيه، إلا أنّه لا يترتب عليه ما اعتقده، بل ما هو فائدته وربما لم تكن موافقة لغرضه، فيُعدّ سعيه في تحصيله عبثا»[1].

لعلّ الاحتراز عن الوقوع في العبثية المذكورة، كان وراء تضمين علم الكلام بالغاية المترتبة عليه، والتي ظهرت معالمها في عنوان «إثبات العقيدة والدفاع عنها» كما نلاحظ ذلك في تعريف المعلم الفارابي عند أخذه «الاقتدار على نصرة الآراء»[2] أو «المحافظة على أوضاع الشريعة»[3] أو «إثبات العقائد الدينية»[4] كما فعل كلّ من المحققين اللاّهيجي والتفتازاني.

بقي ذلك العنوان مترسخاً في الذهنية الكلامية إلى حد الغلبة على الغايات الأخرى المترتبة على علم الإلهيات، وكأنّه لم يوجد إلا لغرض

---

(١) شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام ج١: ٧٣.

(٢) إحصاء العلوم: ٤١.

(٣) گوهر مراد (اللاّهيجي) : ٤٢ـ ٤٣.

(٤) المواقف: ٣١، شرح المقاصد ج١: ٧٩١.

نصرة الآراء والدفاع عن العقيدة، وهذا ما أوجب اعتبار طالب الإلهيات نفسه جزءاً من المنظومة الدفاعية والحارس الأمين على الرؤية الإلهية، بحيث يكون معذوراً في استخدام شتى الوسائل في سبيل الوصول إلى الهدف الدفاعي، وهو بنظر الغزالي منشأ علم الكلام، عندما قال: «إنما نشأ هذا العلم لدفع البدع المحدثة عن السنة»[١] وهذا وحده كافٍ في دفع لغوية وعبثية تحصيل الرؤية الإلهية، دون الحاجة إلى تفعيل مقاصدها النهائية.

رغم تصريح مجموعة من أقطاب علماء الكلام بالمعطيات التي تخرج بها مباحث الرؤية الإلهية،يبقى المعطى الأهم في نظر الكثيرين «إرشاد المسترشدين بإيضاح المحجة لهم إلى عقائد الدين، وإلزام المعاندين بإقامة البرهان والحجة عليهم، فإنّه ربما يجره إلى الإذعان والاسترشاد»[٢].

ويتأكد ذلك عند الوقوف على أوجه تسمية علم الكلام بهذا الاسم، حيث يقرر ابن خلدون واحداً من تلك الوجوه بقوله: «وسموا مجموعه علم الكلام، إمّا لما فيه من المناظرة على البدع وهي كلام صرف، وليست براجعة إلى عمل، وإمّا لأنّ سبب وضعه والخوض فيه هو تنازعهم في إثبات الكلام النفسي»[٣] وهذا يلتقي إلى حد كبير مع بعض الوجوه التي ذكرها التفتازاني، حيث قال:

---

(١) المنقذ من الضلال: ٣٣٦.

(٢) شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام ج١: ٧٣ـ٧٤.

(٣) تاريخ ابن خلدون ج١ : ٤٦٥.

«٢ـ إنّ مسألة الكلام كانت أشهر مباحثه، وأكثر نزاعاً وجدالاً حتى إنْ بعض المتغلبة قتل كثيراً من أهل الحق؛ لعدم قولهم بخلق القرآن.

٣ـ إنّه يورث قدرة على الكلام من تحقيق الشرعيات، وإلزام الخصوم؛ كالمنطق والفلسفة»[1].

وفي ضوء ما تقدم: يبرز التساؤل عن أهم المعطيات المترتبة على الرؤية الإلهية، والتي لا يمكن بحال من الأحوال اختزالها في المعطى الدفاعي، ضرورة أنّ محوريتها ترتكز على العلاقة بين (الله) و (الإنسان) كونه مظهر جمال العالمين العلوي والسفلى، وبالتالي لابد أن تؤول جميع المعطيات إلى ما يحقق بلوغ الإنسان مقام الإنسانية الكاملة الجامعة لجميع كمالاتها الوجودية، وأهم تلك المعطيات:

المعطى الأوّل: تفسير الحياة الإنسانية

أهم منعطف يواجه التحرك الإنساني نحو غاياته، ويتصل بتحديد الهوية والمصير ، عبارة عن النظرة التعقلية والتحليلية للحياة، والتي تنعكس على تحديد البداية والنهاية وما بينهما للحركة الوجودية.

إنّ أساس التفاوت في الغايات البشرية يبتنى على القراءة المتنوعة للحياة التي ينطلق منها تفكيرنا ليبدأ بالدوران حول الوجود، والإنسان، والسبيل، بغية الوصول إلى رؤية تفسيرية شمولية للحياة البشرية.

---

(١) شرح العقائد النسفية: ٥ـ ٧.

تهدف الرؤية الإلهية إلى تقديم الأجوبة المعرفية التي تحيط بتلك المفردات الثلاثية، لتنتهي إلى وجود العوارض السُننية الحاكمة على مسيرة الحياة؛ وهي (البقاء والفناء) و(الثبات والتغيّر) (الغائية والعبثية) و (الإطلاق والنسبية) وبذلك نقف على الجناية العظمى التي ارتكبها الإنسان عندما ألغى البحث عن الرؤية الإلهية، ففصل بين الإلهية والحياتية، وحوّل تلك الثنائيات إلى أحاديات تتمثل في الفناء والتغيّر والعبثية والنسبية متجاهلاً ما وراءها، وهذا هو سرّ تفاوت الإنسان وتبدل مرتبته الجوهرية إلى المرتبة الدونية؛ كما قال تعالى: ﴿أُولئِكَ كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلّ أُولئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾[١].

المعطى الثاني: وجدان الانتماء الحقيقي

الحركة الاختيارية للإنسان دخيلة في حقيقته الكمالية، وتلك الحركة شأنها مثل بقية الحركات التي تتوسط بين حدين الأوّل (المبدأ) وهو عبارة عمّا منه الحركة، والثاني (المنتهى) وهو عبارة عمّا إليه الحركة، وإذا لم يتم تحديدهما، فإنّ ذلك يساوق انعدام الحركة، وتحويل الإنسان إلى حقيقة ساكنة تحكي عدم كماله الوجودي، وهو ﴿يَا أَيّهَا الإِنسَانُ إِنّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبّكَ كَدْحاً فَمُلاَقِيهِ﴾[٢].

تهدف الرؤية الإلهية إلى الوقوف على المعرفة التحقيقية البرهانية التي تساهم في تحديد مبدأ الحركة ومنتهاها، وبذلك يستطيع الإنسان الخروج

---

(١) الأعراف: ١٧٩.

(٢) الإنشقاق: ٦.

من مشكلة الانتماء ليجد ذاته تنتمي إلى الحقيقة المطلقة مبدأ ومنتهى كل الكمالات الجمالية، بعيداً عن ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إلا حَيَاتُنَا الدّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا الاّ الدّهْرُ﴾[1].

من دون شك أنّ هذا الانتماء الحقيقي المنبثق عن الرؤية الإلهية يكون غائباً شعورياً في ظل غلبة نصرة الآراء وإلزام المعاندين، والذي يعكس ـ في كثير من الأحيان ـ انتمائاً طائفياً أو مدرسياً أو شخصياً على حساب الانتماء الحقيقي إلى المطلق، وذلك بأن تكون نصرة (أقولُ) على (قال الله) هي التي تحكي عن الغاية الدخيلة في الرؤية الإلهية، لا لشيء إلا لمجرد صدق مقولة النصرة والدفاع عن الآراء، تلك الآراء التي ترشحت عن نظرية «أهل الحل والعقد» و«إجماع الأمة» بحيث أصبح الممثل لها لا يتجاوز النطاق المدرسي أو الشخصي، ولازمه كون الخروج على مدرسة الأشاعرة ـ مثلاً ـ خروجاً عن الإجماع الأممي.

المعطى الثالث: البحث نحو الاطمئنان

محدودية العلم البشري، والشعور بالتناهي، وطلب الكمال اللاّيقفي، وراء ملازمة الخوف للإنسان، سواء كان يجعله يخاف كل شيء أو كل شيء يخافه، فعلى كلا التقديرين فإنّه كائن باحث عن الاطمئنان، والرؤية الإلهية هي السبيل إلى ذلك؛ قال تعالى: ﴿الّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنّ قُلُوبُهُم بِذِكْرِ اللّه أَلاَ بِذِكْرِ اللّه تَطْمَئِنّ الْقُلُوبُ﴾، و يكون الاطمئنان القلبي هو

---

(١) الجاثية: ٢٤.

المؤثر الحقيقي للتصديق بحقانية الرؤية الإلهية التي يدين بها الإنسان، وكل رؤية عقدية لا تساهم في زوال القلق والهواجس المصيرية، فهذا كاشف عن ضرورة إعادة النظر في تلك الرؤية.

هذا المعطى نلمسه في حديث الإمام الصادق عليه السلام:

«يا عبد الله هل ركبت سفينة قط؟ قال: نعم، قال: فهل كسر بك حيث لا سفينة تنجيك ولا سباحة تغنيك؟ قال: نعم. فهل تعلق قلبك هنالك أنّ شيئاً من الأشياء قادر على أن يخلصك من ورطتك؟ فقال: نعم، قال الصادق عليه السلام: فذلك الشيء هو الله القادر على الإنجاء حيث لا منجي، وعلى الإغاثة حيث لا مغيث...»[١].

---

(١) التوحيد (الصدوق) : ٢٣١.

المبحث الثالث

الرؤية الإلهية: دراسة في إشكالية البحث

ثمة إشكاليات تواجه مسار البحث عن الرؤية الإلهية الغرض منها إلغاء هدفية السعي نحو تأسيس رؤية كونيّة إلهية، وسلب الغائية عن الحركة الإنسانية باتجاه بناء تلك الرؤية، وذلك من خلال التشكيك في الأساس الذي تنبثق منه تلك الحركة، وهو التصديق بالغاية التي تدفع الإنسان بما هو فاعل مختار حكيم نحو الإتيان بالفعل.

إنَّ أهم تلك الإشكاليات المساهمة في إلغاء القيمة المعرفية للرؤية الإلهية، هي:

الإشكالية الأولى: انسلاخ الرؤية الإلهية عن الحياتية

البحث عن الرؤية الإلهية يكون لغواً في ظل كون موضوعات مسائلها عبارة عن حقائق ماورائية وحدود غيبية؛ كالإله والوحي والآخرة وما شابه ذلك، والسبب في ذلك: أنَّ الإنسان كائن باحث عمّا يساهم في بناء نظامه وتكامله الحياتي، والقضايا الماورائية منفصلة عن ذلك؛ لعدم الإحساس بها ودخالتها في رسم طريق الإنسان نحو تحقيق السعادة، وتترتب على ذلك مقولتان:

(١)ضرورة فصل الأبحاث الإلهية (الغيبية) عن الحياة بأبعادها السياسية والاجتماعية وغيرهما.

(٢) العلاقة بين الإلهية والحياتية علاقة عكسية، تعني: كلما ازداد الإنسان علماً وإحاطة بالطبيعة وحقائقها ابتعد عن الإلهية، وتحول من الأساطير الماورائية إلى الحقائق العلمية الحسية.

جواب الإشكالية

أوّلاً: مجرد كون الشيء حقيقة غيبية لا يلزم أن يكون البحث عنه محكوماً عليه بالعبثية، وإلا لما تحرك الباحث نحو دراسة النفس وأفعالها وصفاتها؛ كالإرادة والحب والخوف والبغض، مع أنّها حقائق ماورائية ووجودات واقعية.

ثانياً: منشأ الإشكال يقوم على فكرة الفصل بين الإلهية باعتبارها حقيقة غيبية والحياتية باعتبارها حقيقة حسية، و هذا غير صحيح في ضوء تلك المعطيات التي تكشف عن القيمة المعرفية للرؤية الإلهية، والمساهمة الفاعلة في تحديد المسار الحركي للإنسان، وهذه وحده كافٍ لاتصاف البحث بالغاية المصححة للحكمة والتخلص من اللغوية[1].

وللتدليل الإضافي على ذلك يُقال: ثمة قضايا إلهية تدخل في تكوين الواقع الحياتي و بها تتفاوت حركة الإنسان كمالاً ونقصاً، أملاً ويأساً؛ كالتصديق بالآخرة والقيامة، حيث تترشح عنه قضايا انبغائية؛ كالعدالة والمسؤولية واستيفاء الحقوق تحدد العلاقة القائمة بين الإنسان والحياة والنظرة الواقعية للوجود التي تحكم مقدار حركته وحدودها.

---

(١) يراجع في ذلك: المبحث الثاني من الفصل الثاني.

بناءً على ذلك كله نُدرك:

أوّلاً: استحكام العلاقة الارتباطية بين الإلهية والحياتية، وهذا ما نحاول تخصيص الدراسة حوله في الفصل الثالث؛ لأهميته.

ثانياً: انقلاب العلاقة بين الإلهية والحياتية إلى علاقة طردية، تنص على ازدياد الاتصال بالرؤية الإلهية كلما زادت الإحاطة بالطبيعة وأسرارها.

ثالثاً: أسبقية خصوصية الغيب على غيرها في قوله تعالى: ﴿ذلِكَ الْكِتَابُ لاَ رَيْبَ فِيهِ هُدىً لِلْمُتَّقِينَ، الّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصّلاةَ وَمِمّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾[1].

الإشكالية الثانية: ضعف القيمة الاحتمالية للرؤية الإلهية

تنطلق قيمة البحث عن الرؤية الإلهية من خلال درجة احتمال الوصول إلى ما يساهم في بناء الإنسان وتكامله، ولمّا كانت القيمة الاحتمالية للرؤية الإلهية ضعيفة؛ لبعدها الماورائي، لزم تقليل القيمة في جانب البحث عنها.

الفرق بين الإشكاليتين: الأولى تهدف إلى إلغاء البحث عن الرؤية الإلهية، بينما تحاول الثانية الاقتصار على التقليل من أهمية بذل الجهد البحثي نحوها، وتسخير الإمكانات والأدوات البحثية في القضايا التي تكون درجة احتمال مساهمتها البنائية ذات قيمة كبيرة؛ كالقضايا العلمية التجريبية.

جواب الإشكالية

---

(١) البقرة: ٢٠٣.

أوّلاً: أحياناً تكون درجة احتمال بلوغ النتيجة في بعض القضايا العلمية الطبيعية تكافئ درجه الاحتمال في القضايا الإلهية، مع ذلك يبقى التحرك نحوها قائماً، من دون أن يؤثر ضعف قوة الاحتمال في البحث عنها.

ثانياً: الخطأ المنهجي الذي ترتكز عليه الإشكالية المذكورة يقوم على حصر قيمة البحث في عامل واحد، وهو درجة الاحتمال، بينما يجب انبثاق القيمة من مجموع عاملين: أحدهما كمي وهو قوة الاحتمال، والآخر كيفي وهو نوعية المحتمل.

وعليه: إذا كان الجانب الكيفي للرؤية الإلهية يتجلى في دفع المفسدة الحقيقية المحتملة وجلب المصلحة الواقعية للإنسان، والذي ينتهي إلى تقديم رؤية متكاملة عن الوجود والإنسان والمبدأ والمنتهى، فإنّ العقل يقف على قيمة البحث عن الإلهية وإن كان الجانب الكمي لا يعادل درجة الاحتمال في بعض القضايا العلمية ذات القيمة الكيفية الأقل درجة[١].

الإشكالية الثالثة: الموقف الروائي السلبي للبحث عن مسائل الرؤية الإلهية

ثمة روايات قد يستفاد منها تعطيل البحث حول دراسة مسائل الرؤية الإلهية، يندرج بعضها تحت النهي عن الكلام والآخر تحت «ذم الكلام»

---

(١) لاحظ: دروس في العقيدة الإسلامية: ٣٨.

شكلت بمجموعها فهماً سلبياً تجاه الخوض في الأبحاث الإلهية، والذهاب إلى أنّ «الاشتغال بعلم الكلام بدعة»[١].

حملت تلك الروايات خطابات مختلفة ينظر إليها على أنها ترفض الشروع في المباحث الإلهية، فالبعض منها جاء فيه: «ويل لأصحاب الكلام»[٢] والآخر: «نهيت فلاناً عن الكلام»[٣] والثالث يقول: «نحن نرى أنّ الجدال في القرآن بدعة اشترك فيها السائل والمجيب»[٤].

جواب الإشكالية: لا دلالة لتلك الروايات على مسلك التعطيل حتى بعد تجاوز البحث السندي لها، وذلك:

أوّلاً: مصادمة الاستنباط المذكور ـ وليس ذات الروايات ـ للعقل القاضي بضرورة تكوين رؤية إلهية، ولا يتم ذلك إلا بواسطة البحث والمعرفة، وهذا قرينة لبيّة على خطل الفهم المذكور.

ثانياً: منافاة الاستنتاج السلبي للموقف العملي والقولي للائمة عليهم السلام بالدعوة إلى التأكيد على ضرورة بناء الرؤية الإلهية وتأسيسها وفق المنهج اليقيني المانع من الظن والشك، وقبل كل ذلك تفعيل القرآن الكريم للبحث الإلهي عبر نقله المحاورات الكلامية بين بعض الأنبياء عليهم السلام وأقوامهم، ومن تلك المواقف:

---

(١) التفسير الكبير ج١: ٣٣٠.

(٢) أصول الكافي ج١: ١٧١.

(٣) تصحيح اعتقادات الإمامية: ٧١.

(٤) الأمالي (الصدوق) : ٦٣٩.

* الموقف القرآني

حيث تجسد ذلك من خلال مجادلة نبي الله نوح عليه السلام في الرؤية الاعتقادية التي يحملها قومه إلى أن ﴿قَالُوا يَا نُوحُ قَدْ جَادَلْتَنَا فَأَكْثَرْتَ جِدَالَنَا﴾[١]، وكذلك البحث البرهاني الذي سلكه النبي إبراهيم عليه السلام في إثبات الرؤية التوحيدية الحقة لله سبحانه وتعالى، وكانت نتيجة ذلك ﴿فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللّهُ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾[٢]، وأخيراً دعوة الحق تبارك وتعالى نبيه صلى الله عليه وآله ﴿وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾[٣]، عن طريق ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾[٤]، والذي اعتمد آلية ﴿وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَى هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾[٥].

*الموقف الروائي

ونكتفي بذكر بعض النماذج:

١ـ قول الإمام الصادق عليه السلام لعبد الرحمن بن الحجاج: «**كلم أهل المدينة، فإني أحب أن يُرى في رجال الشيعة مثلك**»[٦].

---

(١) هود: ٣٢.

(٢) البقرة: ٢٥٨.

(٣) النحل: ١٢٥.

(٤) البقرة: ١١١.

(٥) سبأ: ٢٤.

(٦) بحار الأنوار ج٢: ١٣٦.

٢ـ قول الإمام الكاظم عليه السلام لمحمد بن حكيم: «**كلم الناس، وبيّن لهم الحق الذي أنت عليه، وبيّن لهم الضلالة التي هم عليها**»[١].

٣ـ قول الإمام الصادق عليه السلام لهشام بن الحكم: «**مثلك فَلْيُكَلِّم الناس**»[٢].

وغيرها من الروايات، فضلاً عن الممارسة العملية التي قام بها أهل البيت عليهم السلام من خلال المناظرات الكلامية مع الغير، والتي تستحق المراجعة والتدقيق والتصنيف ضمن موسوعة جامعة موحدة[٣].

ثالثاً: من خلال سياق تلك الخطابات وغيرها من الروايات نفهم أنَّ تعلق النهي عن الكلام جاء إمّا في مورد بعض المسائل الإلهية العميقة دون أصل البحث عن الرؤية الإلهية؛ كمسألة الذات الإلهية والقضاء والقدر والقرآن والكلام الإلهي ونحوها، وإمّا في مورد منع بعض الأشخاص من التصدي للمسائل الإلهية؛ لعدم الكفاءة والاختصاص أو لعدم امتلاكهم الأسلوب الحسن أو سلوكهم طريق الباطل، ويدل على ذلك جميعاً بعض الروايات، منها:

---

(١) تصحيح اعتقادات الإمامية: ١٧.

(٢) أصول الكافي ج١: ١٧٣.

(٣) جاءت بعض من تلك المناظرات في مصادر عديد منها: الاحتجاج، وبحار الأنوار المجلد التاسع، ومواقف الشيعة (علي الأحمدي) ، ويقع في ثلاثة أجزاء.

١ـ قول الإمام الهادي عليه السلام: «**بسم الله الرحمن الرحيم، عصمنا الله وإياك من الفتنة، فإن يفعل فقد أعظم بها نعمة، وإن لا يفعل فهي الهلكة، نحن نرى أنّ الجدال في القرآن بدعة اشترك فيها السائل والمجيب...**»[1].

٢ـ جواب الإمام الصادق عليه السلام عن نهي فلان عن الكلام وأمر الآخر به، حيث قال عليه السلام: «**هذا أبصر بالحج وأرفق منه**»[2].

٣ـ رواية يونس بن يعقوب عن أبي عبد الله عليه السلام: «**جعلت فداك، إني سمعتك تنهى عن الكلام وتقول: ويل لأصحاب الكلام، يقولون: هذا ينقاد وهذا لا ينقاد، وهذا ينساق وهذا لا ينساق، وهذا نعقله وهذا لا نعقله. فقال الإمام عليه السلام: إنما قلت: فويل لهم إن تركوا ما أقوال وذهبوا إلى ما يريدون**»[3].

ينتهي الشيخ المفيد (قدس سره) إلى «أنّ نهي الصادقين عليهما السلام عن الكلام، إنّما كان لطائفة بعينها لا تُحسنه، ولا تهتدي إلى طرقه، وكان الكلام يُفسدها، والأمر لطائفة أخرى؛ لأنّها تُحسنه وتعرف طرقه وسُبُله»[4].

---

(١) الأمالي (الصدوق): ٦٣٩.

(٢) تصحيح اعتقادات الإمامية: ٧١.

(٣) أصول الكافي ج١: ١٧١.

(٤) تصيح اعتقادات الإمامية: ٧١.

الفصل الثالث

الكونيّة والأيديولوجية

العلاقة والتبادل

يتضمن مبحثين:

المبحث الأوّل: العلاقة بين الكونيّة والأيديولوجية

المبحث الثاني: التبادل الوظيفي بين الكونيّة والأيديولوجية

المبحث الأوّل

العلاقة بين الكونيّة والأيديولوجية

توطئة:

اتضح أنّ هذا المبحث لا يحاول الوقوف على جزئيات المسألة المذكورة، بقدر ما يهمه عرض المنحنى العام الذي تسير فيه طبيعة الأحكام العملية، باعتبارها المدخل المعرفي لفهم العلاقة بين الرؤية الكونيّة (القضايا الواقعية) والرؤية الأيديولوجية (القضايا الانبغائية) وهذا ما يوجب التنبيه على عدة نقاط:

الأولى: الموقعية: حيث نقف على الدور الحركي، والسيّال، الذي تلعبه الرؤية الأيديولوجية، وإسقاطاتها المعرفية، على كل من الفلسفة، والمنطق، والأخلاق وفلسفتها، وأخيراً علم الكلام والعقيدة، المعروف بـ «علم أصول الدين» و «الفقه الأكبر».

الثانية: الضبابية: حيث ندرك مستوى الغموض، والإجمال؛ بل التشويش في كلمات بعض المحققين، عند دراسة حقيقة القضايا الانبغائية، والذي انعكس سلباً على فهمنا للعلاقة بين الرؤية الكونيّة والرؤية الأيديولوجية.

الثالثة: أزمة الاصطلاح: حيث نشاهد ما يلعبه (المصطلح) الذي تمّ تداوله في هذا المبحث، من تأزيم فهم حقيقة الأحكام العملية، وتحديد هوّية الرؤية الأيديولوجية، وهي ذات المشكلة الواقعة بين كل من العلوم

الاعتبارية؛ كعلم أصول الفقه، والعلوم الحقيقة؛ كعلم الفلسفة نتيجة اقتحام الأخير في الأوّل.

تلك الأزمة التي تنبه إلى خطورتها، وتداعياتها السلبية، جملة من الباحثين والمحققين، ودفعت بأحد رجال الفكر الفلسفي المعاصر ـ وهو السيد العلامة الطباطبائي (قدس سره) ـ أن ينعتها بـ «خلط الحق بالمقبول»[1] حيث يقول: «فجعلوا ـ المتكلمون ـ حكم الحدود الحقيقية وأجزائها، مطرّداً في المفاهيم الاعتبارية، واستعملوا البرهان في القضايا الاعتبارية التي لا مجري فيها إلا للقياس الجدلي، فتراهم يتكلمون في الموضوعات الكلامية؛ كالحسن والقبح، والثواب والعقاب، في أجناسها وفصولها وحدودها، وأين هي من الحد؟

ويستدلون في المسائل الأصولية، والمسائل الكلامية من فروع الدين بالضرورة والامتناع، وذلك من استخدام الحقائق في الأمور الاعتبارية، ويبرهنون في أمور ترجع إلى الواجب تعالى، بأنّه يجب عليه كذا، ويقبح منه كذا، فيحكمون الاعتبارات على الحقائق، ويعدونّها برهاناً، وليس بحسب الحقيقة إلا من القياس الشعري»[2].

---

(١) الميزان في تفسير القرآن ج٥: ٢٧٩.

(٢) المصدر السابق ج: ٢٨٠ـ٢٨١.

الرابعة: التكييف والمعالجة: حيث نذهب إلى إمكانية التوفيق، والجمع بين القول بانشائية الأحكام الأيديولوجية، والثبوت الواقعي لها، بالنحو الذي ينسجم مع سنخ وجودها المناسب لها، وهذا هو المفتاح لكل من:

١ـ تكييف العلاقة القائمة بين الرؤية الكونيّة، والرؤية الأيديولوجية، بالنحو الذي لا يؤدي إلى خيار الانفصال بينهما، إذا قيل: إنّه ممكن.

٢ـ معالجة إشكالية المعيارية القيميّة، والتي تتجلى في مفردتي الحق والباطل، للأحكام العملية، باعتبار أنّ الإشكالية حول علاقة الكونيّة بالأيديولوجية ناشئة عن تجريد تلك الأحكام من الحكاية ذات الطابع الوقوعي والوجودي، واختزالها في طابع إيقاعي وإيجادي، وهذا هو روح ماهية الأحكام الإنشائية، كما ستعرف ذلك في طيات البحث.

ساهمت هذا التوطئة في تصور المناخ المعرفي عند دراستنا لطبيعة العلاقة بين الرؤيتين، والتي ترجع إلى دراسة العلاقة بين الحكمة النظرية، والحكمة العملية، تلك العلاقة التي تبلورت في تكوين الواقع الجدلي، والحدود المعرفية بين العلم والأخلاق، وتفعيل الأدوات التأسيسية في إثبات الارتباط بينهما أو نفيه إمّا على نحو عدم الثبوت أو ثبوت العدم.

كما ينبغي التأكيد على أنّ استيعاب تلك العلاقة عرضاً وتحليلاً، ليس من أولويات هذه الدراسة، لذا نكتفي بتسليط الضوء عليها بالنحو الذي يناسب الغرض المقصود كمّاً وكيفاً.

مرحلة التكوين والدلالة

إنّ تناول دراسة العلاقة بين الكونيّة والأيديولوجية يتم من خلال مرحلتين:

المرحلة الأولى: التكوين والثبوت

ثمة اتجاهان في تحديد المسار الثبوتي للعلاقة بين الرؤيتين أو الحكمتين؛ هما:

الأوّل: المسار التفكيكي: يتجه إلى إنكار الصلة المنطقية بين الرؤيتين، فالرؤية الأيديولوجية أجنبية عن الرؤية الكونيّة، ومنفكة عنها. وهذا يوازي في لغة فلسفة الأخلاق، الفصل بين القيم والحقائق الواقعية. وفكّ الارتباط بينهما من جانبين، أحدهما (**الاستنتاج**) ويعني: استحالة استنتاج الأحكام الانبغائية من القضايا الواقعية، والآخر (**التدليل**) ويعني: استحالة إثبات الأحكام القيميّة عن طريق الأحكام الواقعية، فالاستدلال على ضرورة الفعل بضرورة الوجود، غير معقولة، وفق صيغة ديفيدهيوم[١].

المسار المذكور يحاول إبراز الفصل المذكور تحت عنوان (العلاقة بين المتغيّر والثابت) لأنّ القضية العملية ذات ماهية متغيّرة، وربطها بالإله المقدس والثابت، يُدخلنا في إشكالية المتغيّر والثابت، وسوف نقف على مقدار المصادرات التي حملها ذلك العنوان.

---

(١) انظر: الأخلاق عند هيوم: ٢٨-٣١.

الصيغة البرهانية على التفكيك في كل من الجانبين المذكورين، يتم من خلال مقدمتين:

١ـ العلاقة بين القضايا الخبرية، وهي التي يصح وصفها بالصدق أو الكذب لذاتها؛ كقضية «الله تعالى خالق الإنسان» والجمل الإنشائية، وهي التي لا يصح وصفها بالصدق أو الكذب لذاتها؛ كالأمر بلزوم طاعة خالق الإنسان، علاقة التباين؛ لأنَّ حقيقة الخبر، تستبطن نسبة وقوعية، دورها الحكاية والكشف عمّا هو متحقق وواقع؛ ولذا جاز اتصافها بالصدق والكذب الذاتيين، بينما حقيقة الإنشاء تستبطن نسبة إيقاعية، يُراد تحقيقها، وإيجادها، من دون أن يكون وراءها ما يطابقها أو لا يطابقها؛ ولذا لم تستتبع صدقاً وكذباً ذاتيين[(١)].

٢ـ مرجع الرؤية الكونيّة إلى حكمة نظرية، وهي عبارة عن قضايا واقعية خبرية، ذات طابع عقدي، ومرجع الرؤية الأيديولوجية إلى حكمة عملية، وهي عبارة عن أحكام انبغائية وإنشائية (أفعل ـ لا تفعل)[(٢)].

وتأسيساً على ذلك: إذا لم يُعقل استنتاج الجمل الإنشائية من القضايا الخبرية، وجعلها دليلاً على الأحكام العملية؛ للمباينة بينهما، فكذلك من غير المعقول انبثاق الرؤية الأيديولوجية، بوصفها أحكاماً عملية وإنشائية، من الرؤية الكونيّة، بوصفها قضايا تصديقية خبرية.

---

(١) يراجع: المنطق (المظفر) ج١: ٥٨ـ٥٩، وكذلك: المنطق ج٢: ١٤٩ـ١٥٠.

(٢) كما تقدم في المبحث الثاني من الفصل الأوّل.

هذه اللاّمعقولية، هي التي يمكن تسميتها بالأزمة المعرفية بين (ما هو كائن) وبين (ما ينبغي أن يكون) والذي ينتج عنها ضرورة البحث عن جواب لأهم سؤالين معرفيين، ذات صلة ببناء المنظومة الاعتقادية للإنسان، الأوّل يرتبط بالبحث عن مرجعية الأحكام الأخلاقية والقانونية (الرؤية الأيديولوجية) والثاني يرتبط بالمعيار التوصيفي والقيمي (الحق والباطل) للأحكام العملية، وهنا تبرز الأهمية لفهم ودراسة العلاقة بين الرؤيتين.

معالجة المسار التفكيكي

إنّ القول بـ «إمكانية صياغة الجمل الإنشائية بشكل قضايا منطقية، وعبارات خبرية، من دون أن تتضمن معنىً إنشائياً»[1] كلام صوري، لا محصّل منه؛ لأنَّ جذور المشكلة قائمة في ما وراء القوالب اللفظية، إنَّها متجذرة في روح وواقع النسبة التي بها يتفاوت المركب الإنشائي عن المركب الخبري، ومجرد تحويل جملة «تجب طاعة الله تعالى» إلى قضية تصديقية خبرية مفادها «حق الطاعة ثابت لله تعالى» لا يُعالج المشكلة ويخرجها من أزمتها.

وكذلك القول: إنّ الجملة الإنشائية ذات الصبغة القانونية أو الأخلاقية (العملية) كقولنا: «أفعل العدل» و «لا تفعل الظلم» تدل بالدلالة الالتزامية على الإخبار والتصديق بثبوت المحمول للموضوع؛ فيقال: «العدلُ حسنٌ» و«الظلمٌ قبيحٌ» بحيث تتشكل محمولات تلك القضايا من (ينبغي) و (لا

---

(١) المنهج الجديد في تعليم الفلسفة ج١: ٢٦٥.

ينبغي) وموضوعاتها من المفردات القيميّة؛ كالعدل والظلم، والإحسان والإساءة، ونحو ذلك، وحينئذٍ يصح اتصافها بالصدق أو الكذب؛ كما في المتمني الواجد، والعالم المستفهم، والغني السائل، التي تدل التزاماً على الإخبار عن اليأس أو الجهل أو الحاجة.

إنَّ الوجه في عدم قبول هذا النوع من العلاج، يرجع إلى أنَّ الإشكالية لا ترتبط بالمدلول الالتزامي للجملة الإنشائية؛ كيما يُقال: إنَّها تقبل الصدق أو الكذب، بل ترتبط بالمدلول المطابقي لها وهو ذات الإنشاء، وحينئذٍ تبقى المشكلة على حالها؛ لذا ينبغي التفصي عنها بنحو آخر من المعالجة، وذلك بأن يُقال: لقد اتجهت المعالجة عن الإشكالية باتجاهين:

الاتجاه الأوّل: القول بأنَّ الأحكام العملية ذات طابع تصديقي جازم، وبالتالي يصح وصفها بالصدق أو الكذب، وهذا ما يترائى من كلمات السيد الصدر (قُدِّسَ سِرُّهُ) ـ في مقام جوابه على ما ذهب إليه السيد الخوئي(قُدِّسَ سِرُّهُ) من إنشائية الأحكام العملية ـ عند قوله: «إنَّهم ـ الحكماء ـ يصرحون بأنَّ المشهورات ـ كقبح الظلم وحُسن العدل ـ قضايا مقرونة بالتصديق الجازم؛ كالقضايا الضرورية، غاية الأمر أنَّ التصديق الجازم في الضروريات مضمون الحقانية، بخلافه هنا، ومن الواضح أنَّ فرض التصديق الجازم يستلزم افتراض القضية خبرية تصديقية، لا إنشائية جعلية»[١].

(١) بحوث في علم الأصول ج٤: ٤٥.

إذا أردنا تجاوز التعليق ـ وليس الاعتراض ـ على الفهم الذي وصل إليه السيد الصدر(قدس سره)، ونسبته إلى رأي الحكماء، ومشهور الفلاسفة، لنتجه إلى استكشاف لون هذا النمط من الاعتراض، فإننا نقف على طبيعة المشكلة القائمة في دراستنا للمقولات العملية، وأنّها تتخطى دراسة المدلول التصديقي، لتدخل مرحلة الفهم التصوّري لها، وبالتالي يصعب تشخيص رؤية واضحة المعالم، وقراءة صحيحة، نجزم بنسبتها للفكر الفلسفي حول ماهية تلك الأحكام العملية.

إذا ما حاولنا استنطاق النصوص التي تشكل المرجعية العليا، لتكوين ملامح محددة، ونسبة ذات مصداقية واقعية، وقفنا أمام تشكيلة متنوّعة من الصياغات، التي تلوّح بنظرة أوّلية، وغير فاحصة، بوجود التضارب، والتشويش فيها[1].

فالتراث الفلسفي السينوي ـ ابن سينا ـ يصفها تارة بـ «المشهورات التي لا عمدة لها إلا الشهرة»[2] والتي فهم منها الشيخ المظفر (قدس سره) تبعاً لأستاذه الحكيم والأصولي والفقيه المحقق الأصفهاني (قدس سره)[3] «أنّها لا واقع لها غير توافق الآراء عليها»، بينما يُسّجل المحقق الطوسي (قدس سره) وهو الأقرب إلى تراث ابن سينا، فهماً آخر، وذلك عندما يكتب شارحاً للنص المتقدم،

---

(٢) بناءً عليه: ترتفع غرابة ما ذهب إليه الشيخ المظفر (قدس سره) من جعل مسألة الحسن والقبح من المشهورات هو قول العدلية عموماً . انظر: المنطق ج٣: ٣٣٠.

(٢) الإشارات والتنبيهات ج١: ٣٥١.

(٣) انظر: أصول الفقه ج١: ١٩٥ ، نهاية الدراية في شرح الكفاية ج٣: ٣٣٤.

فيقول: «إنَّ المعتبر في الواجب قبولها، كونها مطابقة لما عليه الوجود»[١] مما يعني: حكايتها عن واقع ما، يكون موجباً للتصديق بها عند المطابقة.

الذي يتابع مسار تلك النصوص ابتداءً من المحقق الفارابي، وانتهاءً بالعلامة الطباطبائي(قُدِّسَ سِرُّهُ)، يخلص إلى المأزق التمهيدي، وهو ما يصطلح عليه «تحرير محل النزاع» على مستويين:

المستوى الأوّل: يرتبط بأجزاء القضية العملية، وهي عبارة عن محمولاتها التي تكون محكية بـ(ينبغي ولا ينبغي) و (الحسن والقبح) وكذلك موضوعاتها التي يحكيها كل من (العدل والظلم) ونحوهما.

فعلى سبيل المثال: نجد كيف سجّل الفخر الرازي اعتراضاً على الشيخ الرئيس عندما ناقشه في مفردة (ينبغي) وأنَّها مجملة، ذات معاني متعددة، مما جعل المحقق الطوسي ينتصر للشيخ الرئيس من خلال دعوى رفض الإجمال[٢]، هذا على مستوى المحمول، وأمّا ما يرتبط بالموضوع، فنجد أنّ السيد الصدر (قُدِّسَ سِرُّهُ)[٣] يحاول تحليل قضية (الظلم قبيح) وإرجاعها إلى قضية ضرورية بشرط المحمول من خلال دراسة موضوعها، وهو من الأجزاء الأساسية التي تساهم في انعقاد القضايا العملية.

---

(١) شرح الإشارات والتنبيهات ج١: ٣٥٠.

(٢) لاحظ: الإشارات والتنبيهات ج٣.

(٣) لاحظ: بحوث في علم الأصول ج٤: ٤١.

المستوى الثاني: يرتبط بالمفردات الثنائية ذات الطابع التقابلي، والتي تمثّل المفتاح المعرفي لفهم الرؤية الأيديولوجية، والأحكام القيمية؛ منها: (الواقعية والاعتبار) و(المقبولات والمشهورات) و(الإنشائية والخبرية) حيث قد يفهم من تلك الثنائيات أنَّ بينها علاقة الخصومة، والقطعية التامة، التي لا يمكن المصالحة بينهما، وهذا ما أوجب عدم الوضوح في تفسير حقيقة تلك الأحكام.

بينما من خلال متابعة النصوص، نجد أكثر من واحد يُقّدم رؤية تصالحية، وأجواء انسجامية بين تلك المتقابلات؛ منها: قول الشيخ الرئيس ابن سينا:

«الآراء التي تتعلق بالأعمال، وتستفيض ذائعة مشهورة؛ مثل: إنَّ الكذب قبيح، والظلم قبيح، لا على سبيل التبرهن، وما أشبه ذلك من المقدمات المحدودة؛ للانفصال عن الأوّليات العقلية المحضة في كتب المنطق وإن كانت إذا برهن عليها صارت من العقلية أيضاً على ما عرفت في كتب المنطق»[١].

ومنها: قول المحقق اللاّهيجي: «لا مانع من أن تدخل قضية واحدة من جهة تحت اليقينيات، ومن جهة أخرى تحت المقبولات، وحيث إنَّها من القضايا الضرورية التي لا يُشك فيها كل من رجع إليها، مع قطع النظر عن

---

(١) الشفاء، مصدر سابق .

المصلحة أو المفسدة، فهي من الأوّليات، إلا أنَّ هذا لا يمنع من اندراجهما تحت المقبولات؛ لترتب المصالح والمفاسد العامة عليها»[١].

ومنها: ما ذهب إليه السيد الصدر (قدس سره) من أنّ اللاّوجود لا يساوق اللاّواقعية، وذلك انطلاقاً من أنَّ لوح الواقع أوسع من لوح الوجود[٢].

وعليه: إذا كانت الأحكام العملية لا مطابق لها في الوجود الخارجي، فهذا لا يُعادل نفي واقعيتها.

الاتجاه الثاني: القول بأنَّ الأحكام العملية (الرؤى الأيديولوجية) ذات واقع تكويني، وعلاقة سببية واقعية، قائمة بين المقولة العملية (ينبغي أن يفعل، لا ينبغي أن يفعل) والمبادئ التي تترشح عنها، وهو ما يُعرف في كلمات العدليّة بـ«المصالح والمفاسد» وحينئذٍ يكون معروض كل من الحسن أو القبح، هو تلك المبادئ الأوّلية، والملاكات الواقعية، والقواعد النفس أمرية.

فعلى سبيل المثال:

قولنا: «العدل ينبغي فعله» يستبطن رؤية كونيّة تتمثل في الاعتقاد بالعلاقة السببية الواقعية، القائمة بين وجود المصلحة في الفعل، والتي ترجع إلى بلوغ الفاعل مرحلة التكامل الوجودي، وبين تحقيق الفعل.

ويمكن توصيف تلك العلاقة المذكورة ضمن صياغتين:

---

(١) سرمايه ايمان: ٦٠ ـ ٦٢، نقلاً عن: رسالة في التحسين والتقبيح العقليين (السبحاني) : ٤٢.

(٢) بحوث في علم الأصول ج ٤ : ٥٧.

١ـ الصياغة الشرطية: حيث يتم إرجاع الأحكام العملية إلى قضية شرطية، يكون الشرط فيها مبادئ الحكم، والجزاء فيها عنوان الوجوب وعدم الوجوب، والذي يُساوق معنى المطلوبية وعدمها؛ فيقال: «كلما وجدت المصلحة في الفعل وجب الإتيان به» وحينئذٍ يجوز نعتها بالصدق أو الكذب لذاتها.

وإذا ما أردنا تحليل تلك القضية الشرطية أمكننا وفق لغة قانون المصالح والمفاسد أن نقول: إنّ الوجوب (المطلوبية) معلول لتلك المصلحة بوجودها الواقعي، والإتيان بالفعل علة لإيجاد المصلحة بوجودها الخارجي.

هذه الصياغة تمثّل الأغلبية في المدرسة العدليّة[١] ذات الاتجاه العقلي في مسألة الحسن والقبح، إلا أنّ السيد الصدر (قُدِّسَ سِرُّهُ)، وغيره[٢]، لم يوافقوا على تلك العلاقة الشرطية، وذلك من منطلق الفصل بين باب المصلحة والمفسدة، وباب الحسن والقبح، الذي ينتهي إلى إنكار الملازمة بينهما؛ لمخالفتها للوجدانيات الأخلاقية على حد تعبيره، منبّهاً على ذلك بمجموعة من المنبهات؛ منها:

* حكم العقل بقبح التجرّي، رغم عدم المفسدة في نفس الفعل، فالذي يعتقد بأنّ الذي أمامه تجب طاعته، فلا يطيعه، وتبين في الواقع عدم

---

(١) وهي التي تعتقد أنّ جوهر ومبادئ الأحكام والإلزامات يتمركز في المصالح والمفاسد الواقعية.

(٢) بحوث في علم الأصول ج ٤: ٤٦، وكذلك: المباحث الأصولية (الفياض) ج٧: ٧٥.

وجوب طاعته، يكون فعله قبيحاً؛ لأنّـه «خـرج عـن أدب العبوديـة، واحـترام مولاه، ولو لم يكن تكليف واقعاً»[(١)].

* عدم إجراء قانون التزاحم بين القبح والمصلحة أو الحسن والمفسدة، كما في مورد «قتل إنسان لأجل استخراج دواء مخصوص من قلبـه، يـتم بـه إنقاذ إنسانين من الموت»[(٢)] فلو تمّ تطبيق قانون التزاحم الذي يعنـي: تقـديم الأهم ملاكاً على المهم، وجب القول: بأنَّ مصلحة الإنقاذ أكبـر مـن مفسـدة قتل إنسان، مع أنّه لا شك في قبحه عقلاً.

هـذا التـشكيك مـن قبـل الـسيد الـصدر (قُدِّسَ سِرُّهُ) لا يعنـي إنكـاره لواقعيـة القضايا الانبغائية العملية، كيف وهو ينص عليها تارة بقوله: «فالحسن والقبح إذاً ليسا تابعين للمصالح والمفاسد بصورة بحته؛ بـل لهمـا واقعيـة تلتقـي مـع المصالح والمفاسد في كثير من الأحيان، وتختلف معها أحيانـاً»[(٣)]، وأخـرى بأنَّهمـا «أمـران واقعيـان ثابتـان فـي لـوح الواقـع الـذي هـو أوسـع مـن لـوح الوجود»[(٤)]، وثالثة بأنَّهما من «القضايا نفس الأمرية»[(٥)].

---

(١) بحوث في علم الأصول ج ٤: ٣٧.

(٢) دروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة: ٢٥٥ـ ٢٥٦.

(٣) المصدر السابق:٢٥٦.

(٤) بحوث في علم الأصول ج٤ : ٥٧.

(٥) المصدر السابق: ٥٧.

وقفة تأملية

إنَّ الإشكالية التي أثارها السيد الصدر (قُدِّسَ سِرُّهُ) على تلك العلاقة الشرطية، التي تعبّر عن روح الأحكام العملية وفق السياق العدلي، تتوقف تماميتها وعدمها على تشخيص مسألتين:

الأولى: تحديد مركزية المصالح والمفاسد؛ وذلك بأن يُقال: هل عنوان المصلحة والمفسدة الواقعيتين يتعلق بذات الفعل بما هو هو، مع قطع النظر عن إضافته إلى الفاعل أو أنَّ الفعل يستمد المصلحة أو المفسدة الواقعيتين بواسطة مقدار ما به يتكامل الفاعل تكاملاً روحياً، وعدم ذلك؟

وحينئذ لا يكون العدل ذا مصلحة واقعية إلا بمقدار ما يحقق كمالاً للنفس، وعكس ذلك تماماً يُقال في جانب الظلم.

إنَّ المفارقة التي تسجّل على مسار السيد الصدر (قُدِّسَ سِرُّهُ) حول هذه المسألة تتجلى في مقدار الدقة التي أبرزها عند معالجة فكرة المحقق النائيني (قُدِّسَ سِرُّهُ) حول (الحسن الفعلي والفاعلي) وذلك عندما ألغى تقسيم الحسن إلى فعلي وفاعلي من الناحية المنهجية، معللاً ذلك بأنَّ «القبيح والحسن لا يضافان إلى الأفعال في أنفسهما، بل بلحاظ صدورها من الفاعل»[1].

---

(١) المصدر السابق: ٣٩.

بيد أنّه في مقام تحديد مركز المصلحة والمفسدة نجده قد اكتفى بقوله: «إنَّ المصلحة والمفسدة موضوعهما الفعل في نفسه»[١] دون التطرق إلى المحتملات الثبوتيّة التي ألفناها من العقلية التحليلية للسيد الشهيد الصدر (قُدِّسَ سِرُّهُ) !.

الثانية: الكشف عن ماهية الحسن والقبح

إذا حاولنا تجاوز المفارقة السابقة، بتقديم الأعذار لها، فقد نجد صعوبة في التفصي عن مفارقة جديدة ترتبط بتحديد الحدّ المعرفي لكلّ من مقولة (الحسن) و(القبح) ولا غرابة إن قلنا: عدم وضوح الرؤية التفسيرية، والتشخيص الدقيق لهاتين المفردتين، كان سبباً للازدواجية في النقد تارة، والمفارقة في العرض تارة أخرى.

فالسيد الصدر (قُدِّسَ سِرُّهُ) في الوقت الذي يُرجع معنى الحسن والقبح إلى الذم والمدح أحياناً، نجده في موضع آخر يرجعهما إلى انبغاء الفعل وعدم انبغاء الفعل[٢]، وهنا نعود لنجدد ما قلناه سابقاً: هل غابت العقلية التحليلة للسيد الصدر (قُدِّسَ سِرُّهُ) لتكشف عن المعاني المحتملة للحسن والقبح، ودراسة النسبة بينها؟

(١) المصدر السابق: ٣٩.

(٢) المصدر السابق: ٣٩.

وتأسيساً على ذلك: إنَّ مقابل الالتزام بجعل دائرة المصلحة لا تتجاوز ذات الفعل، وإرجاع معنى الحسن والقبح إلى ما يمدح عليه الفاعل أو يذم عليه، يوجد التزام آخر يدلّل عليه بالوجدان الأخلاقي، وهو عبارة عن توسعة دائرة المصلحة إلى ما يشمل ذات الفاعل من حيث تكامله وعدمه، وإرجاع معنى الحسن والقبح إلى الجري العملي نحو تحصيل الكمال النفساني وعدمه، وحينئذٍ يُقال: من الصعوبة بمكان التفكيك بين المصلحة والحسن، والمفسدة والقبح، والمنبهات الوجدانية الأخلاقية تؤكد هذا الرأي، فالتجري مع كونه قبيحاً، فإنَّه يشتمل على مفسدة، مرجعها إلى عدم بلوغ الفاعل كماله المطلوب، وأما عدم إجراء قانون التزاحم؛ فذلك لعدم إحراز انطباق ملاك القانون، وهو تحديد الأهم والمهم، والذي ينتهي إلى الإبهام في كون الفعل يُعدّ كمالاً للنفس أولا؟

٢ـ الصياغة الانتزاعية: حيث ترى أنَّ كلاً من عنوان (الانبغاء) و(عدم الانبغاء) من العناوين الانتزاعية، والاعتبارات العقلية، التي لها واقعية، بواسطة واقعية منشأ انتزاعها، ويتم إدراك العقل لها من خلال مقايسة الفعل إلى الغاية النهائية المترتبة عليه، وهي السبب في صبغة المقولات العملية بالقيميّة.

إنّ كيفية إدراك العقل لها يُشابه إلى حدٍ كبير إدراك العقل للمقولات الفلسفية؛ كعنوان (الاحتياج) الذي ينتزعه العقل من خلال مقايسة المعلول إلى العلة؛ فكما أنّ تلك العناوين الفلسفية لا يمكن فصلها عن وعاء الواقعية، فكذلك العناوين العملية التي تحكي عما ينبغي أن يفعل ولا يفعل.

يقرر هذه الصياغة أحد رواد الفلسفة الإسلامية بقوله: «والحق أنَّ الأصول الأخلاقية والقانونية تبيّن علاقة السببية والمسببية بين أفعال الإنسان الاختيارية، والأهداف المطلوبة في الأخلاق والقانون، وهي مثل سائر علاقات العليّة أمر واقعي يحكي عن نفس الأمر،و لا بد من اكتشافه، لا أنّه يتم اعتباره بوساطة الإنشاء، وملاك الصدق والكذب في مثل هذه القضايا هو موافقتها ومخالفتها لتلك العلاقات الواقعية، والمصالح الثابتة في نفس الأمر»[1].

وفي نص آخر أكثر صراحة من سابقه يقول: «مفهوم الواجب الأخلاقي والقانوني في الواقع من قبيل المعقولات الثانية الفلسفية»[2]، والمعقول الفلسفي وفق الاصطلاح الفلسفي يدخل في دائرة الاعتبارات العقلية التي يكون ثبوتها «بثبوت مصاديقها المحكيّة بها»[3]، وهذا النحو من الثبوت هو الذي يكسبها الواقعية، ويُجيز توصيفها بالقضايا التصديقية.

النتيجة التي ننتهي إليها من خلال متابعة الكشف عن ماهية تلك الأحكام العملية (الانبغائية واللاّانبغائية) تتمثّل في الإجماع على بعدها التصديقي، الذي يؤهلها إلى أن تقبل الصدق أو الكذب لذاتها.

إنَّ هذا البعد التصديقي لا يقف عند الرؤية الواقعية للقضايا العملية؛ بل

---

(١) المنهج الجديد في تعليم الفلسفة ج١: ٢٧٦.

(٢) المصدر السابق ج١: ٢١١.

(٣) بداية الحكمة: ٢٠.

يمتد إلى من يعتقد بأنَّها «لا عمدة لها إلا الشهرة والاعتراف بها»[١]، و «أنَّ حقيقتها بلحاظ توافق الآراء ـ عليها ـ ولا واقعية لها غير ذلك»[٢]، والسبب يعود إلى إدراجها ضمن الأصناف الثمانية للقضايا التصديقية، والتي تُعرف منطقياً بـ «مبادئ الأقيسة»[٣].

بعد ذلك كله، تبقى أمامنا ثلاث هليّات، متى ما قدّم جواب عليها خرجنا بمنظومة متكاملة عن الرؤية الأيديولوجية، وعلاقتها بالرؤية الكونيّة وهي ما يلي:

(١) هل الإذعان بأنّها ذات طابع تصديقي، يصحح لها أن تقع في طريق البرهان العقلي؟ خصوصاً بعد الالتفات إلى وجوب أن تكون مقدمات البرهان: * ضرورية * كليّة * دائمية

(٢) هل بالإمكان اعتبار الرؤية الأيديولوجية مستنتجة من الرؤية الكونيّة؟

(٣) هل المعيارية للرؤية الأيديولوجية من حيث الحق والباطل تكمن في مطابقتها للرؤية الكونيّة وعدم مطابقتها أولا؟

الوقوف على تلك الهليّات بشكل تفصيلي لا يناسب طبيعة هذه الدراسة؛ ولكن من منطلق اكتمال الصورة نسجّل ما يلي:

---

(١) الإشارات والتنبيهات ج١: ٣٥٠ـ٣٥١.

(٢) نهاية الدراية في شرح الكفاية ج٣: ٣٥٢.

(٣) راجع: المنطق ج٣: ٣١٣.

أوّلاً: بالنسبة إلى الهليتين الثانية (الاستنتاج) و الثالثة (المعيار) سيتضح الموقف منهما، بالنحو الذي ينسجم مع هذه الدراسة، وذلك عند الحديث عن المسار الارتباطي بين الرؤية الكونيّة والأيديولوجية.

ثانياً: أمّا ما يرتبط بالهليّة الأولى (البرهنة) فالموقف يبتني على القول بواقعية الأحكام العملية وعدمها، فعلى الأوّل لا يوجد مانع من وقوعها في طريق البرهان، وعلى الثاني لا يمكنها أن تقع فيه، وهنا أشير إلى نصين كلّ واحد منهما يُحدّد موقفاً ما تجاه تلك القضايا:

النص الأول: «هذه القضايا بالالتفات إلى الملاكات العقلية، والعلاقات الدقيقة، والقيود الحقيّة، يمكن إخراجها بصورة قضايا يقينية، وإقامة البرهان عليها، والاستفادة من هذه النتيجة في برهان آخر»[١].

النص الثاني: «هذه القضايا مما تطابقت عليه آراء العقلاء؛ لعموم مصالحها، وحفظ النظام وبقاء النوع به ...... فثبت أنّ أمثال هذه القضايا غير داخلة في القضايا البرهانية؛ بل من القضايا المشهورة»[٢].

وفي نهاية المطاف يبرز نص حكمي سبزواري، يحمل لغة الاعتراض وجوابه، ومضموناً توافقياً، يقول فيه: «وقد يستشكل دعوى الضرورة في القضية القائلة: بأنّ العدل حسن والظلم قبيح، بأنّ الحكماء جعلوهما من

---

(١) المنهج الجديد في تعليم الفلسفة ج١: ٢٧٢.

(٢) نهاية الدراية في شرح الكفاية ج٣: ٣٠ـ٣١.

المقبولات العامة؛ التي هي مادة الجدل، فجعلهما من الضروريات التي هي مادة البرهان غير مسموع.

والجواب: أنّ ضرورة هذه الأحكام بمرتبة لا يقبل الإنكار، بل الحكم ببداهتها أيضاً بديهي، غاية الأمر أنّ هذه الأحكام من العقل النظري بإعانة العقل العملي، بناءً على أنّ فيها مصالح العامة ومفاسدها، وجعل الحكماء إياها من المقبولات العامة ليس الغرض من إلا للتمثيل للمصلحة أو المفسدة العامتين، المعتبر فيه قبول عموم الناس، لا طائفة مخصوصين، وهذا غير منافٍ لبداهتها؛ إذ القضية الواحدة يمكن أن تدخل في اليقينيات، والمقبولات من جهتين، فيمكن اعتبارها في البرهان والجدل، باعتبارين»[1].

الثاني: المسار الارتباطي: يتجه إلى التصديق بالترابط المنطقي بين الرؤيتين، فالرؤية الأيديولوجية ذات صلة وثيقة بالرؤية الكونيّة، ولا يمكن فكّ الارتباط بينهما بنحو مطلق، وهذا المدلول يترجم تلك الصياغة الابستمولوجية (المعرفية) التي تنص على علاقة ما هو كائن بما ينبغي أن يكون، والصياغة الفلسفية الأخلاقية التي تنص على علاقة الواقعيّة بالقيمية. الوقوف على طبيعة تلك العلاقة، واستيعاب ذلك الاتجاه الارتباطي بين الرؤيتين، وفهم الإسقاطات المعرفية المترتبة عليه، يستدعي التعرّض إلى ثلاثة محاور:

---

(١) شرح الأسماء الحسنى: ٣٢١-٣٢٢.

المحور الأوّل: دراسة ماهية العلاقة بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون.

المحور الثاني: العلاقة الارتباطية: قراءة فلسفية كلامية.

المحور الثالث: خصائص العلاقة بين الكونيّة والأيديولوجية.

المحور الأوّل

دراسة ماهية العلاقة بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون

عندما تمَّ تجاوز الإشكالية التي صاغها دفيدهيوم، والتي تؤكد على استحالة قيام علاقة ترابطية بين المقولة الفعلية التي تحكي عن البعد الأيديولوجي للإنسان، والمقولة الوجودية التي تحكي عن البعد الكوني له، وقع الحديث في تحديد ملامح تلك العلاقة الترابطية، وهنا يقفز الذهن ليضع مجموعة من الافتراضات حول ماهية تلك العلاقة، والتي من أبرزها:

(أ) علاقة المعلول بالعلة التامة.

(ب) علاقة المشروط بالشرط التام.

(ج) علاقة المعلول والمشروط بعلته الناقصة وشرطه اللازم[1].

بعد عملية الموازنة بين تلك الفروض، يخرج أحد روّاد الفكر الإسلامي المعاصر، ليؤكد تمامية الافتراض الثالث؛ لأنَّ الرؤية الكونيّة وحدها غير قادرة على تعيين الأيديولوجية بشكل ذاتي، وإنّما لابد من

---

(١) الاشتراك بين العلة التامة والعلة الناقصة في أنّ كلاً منهما يتوقّف وجود المعلول عليهما حدوثاً وبقاءً، والامتياز بينهما في أنَّ العلة التامة يلزم من وجودها وجود المعلول، وليس كذلك بالنسبة إلى العلة الناقصة.

مقدمات أخرى تضم إليها، لكي تستطيع أن تكون أيديولوجية معينة، وسلامتها تتفرّع، من صحة الرؤية الكونيّة، ومقدماتها، ولذا لم يكن بالاستطاعة استنتاج قضية «يجب عبادة الله» من مجرّد الاعتقاد بالقضية القائلة: «إنَّ الله موجود»[1].

إنَّ النتيجة التي ينتهي إليها الافتراض المتقدم، تنحل إلى جانبين:

الأوّل: عدم صحة إرجاع العلاقة بين الرؤيتين إلى العلاقة الشرطية، التي تفقد روح الواقعية التكوينية، وبالتالي تؤول إلى تجريد تلك العلاقة الواقعية عن أهم خصوصياتها؛ وهي: الاستنتاج، والبرهنة، كما سيأتي توضيحه.

تلك الروح هي التي تحتم بحكم العقل صحة إرجاع العلاقة بين الرؤيتين إلى العلاقة العليّة اللزومية، دون العلاقة الشرطية.

الثاني: تعبّر تلك العلاقة الواقعية وفق القانون الفلسفي عمّا يلي:

افتقار الرؤية الأيديولوجية للرؤية الكونيّة في مقام البقاء والاستمرار، وعدم كفاية الكونيّة وحدها في مقام حدوث الأيديولوجية وتحققها، ما لم تتم المقدمات الانضمامية، وهذا ما تمَّ التعبير عنه بـ«علاقة المعلول بعلته الناقصة وشرطه اللازم».

---

(١) لاحظ: الأيديولوجيا المقارنة: ١٢.

وقفة تأملية

لا ريب في تمامية الجانب الأوّل من الافتراض المتقدم؛ لكن يبقى التساؤل مطروحاً حول تمامية الجانب الثاني، فما هي الإشكالية المترتبة على جعل العلاقة الواقعية بين الرؤيتين ـ في بعض الموارد ـ من قبيل علاقة المعلول بعلته التامة؟

وهذا يعني: صحة الافتراض الأوّل، وللتدليل عليه، نقرأ الدراسة التحليلية للسيد الصدر(قُدِّسَ سِرُّه) حول إدراك العقل مبدأ «حق الطاعة» وتحليل العلاقة بين الحاكميّة المطلقة لله تعالى، والمولوية الذاتية، إذ يقول فيها: «المولوية الذاتية الثابته بلا جعل واعتبار، والتي هي أمر واقعي على حد واقعيات لوح الواقع، مخصوصة بالله تعالى، بحكم مالكيته لنا الثابته بملاك خالقيته.

وهذا مطلب ندركه بقطع النظر عن مسألة شكر المنعم الذي حاول الحكماء أن يخرّجوا بها مولوية الله سبحانه وتعالى ولزوم طاعته، فإنَّ ثبوت الحق بملاك المالكيّة والخالقية شيء، وثبوته بملاك شكر المنعم شيء آخر، بل هذا حذوه حذو سيادة الله التكوينية، فكما أنَّ إرادته التكوينية نافذة في الكون كذلك إرادته التشريعية نافذة عقلاً على المخلوقين»[١].

(١) بحوث في علم الأصول ج٤: ٢٨ـ٢٩.

أهم النقاط التي خرجت بها تلك الدراسة التحليلية:

(أ) المساواة بين المولوية الذاتية وحق الطاعة.

(ب) حق الطاعة من المبادئ العقلية الواقعية، دون الجعلية الاعتبارية.

(ج) التفرقة بين (وجوب شكر المنعم) و(المالكية والخالقية لله تعالى).

(د) حق الطاعة معلول للحاكمية المطلقة لله تبارك وتعالى.

إذا أردنا تجاوز تقييم تلك الدراسة التحليلية التي هي أقرب إلى الطريق الوجداني منه إلى الأسلوب البرهاني العقلي، والاكتفاء بمحل الشاهد، وهو تحديداً النقطة الرابعة (د) أمكن التدليل على أنّ العلاقة بين الرؤيتين هي من قبيل علاقة المعلول بعلته التامة؛ وذلك من خلال توقف إدراك العقل في بعده العملي لقضية «وجوب طاعة الله تبارك وتعالى» على إدراك العقل في بعده العلمي لقضية «الحاكمّية المطلقة ثابتة لله تبارك وتعالى» دون الحاجة إلى الضمائم الخارجة عن دائرة هذه القضية، حينئذٍ نُدرك أنّ وجوب العبادة وهي «نصب العبد نفسه في مقام المملوكية لربه»[(١)]، يتوقف بنحو العليّة التامة على الاعتقاد بتلك الحاكميّة المطلقة لله سبحانه وتعالى[(٢)].

---

(١) الميزان في تفسير القرآن ج١: ٢٤.

(٢) ينبغي التميز في كلمات السيد الصدر (قُدِّسَ سِرُّهُ) بين شكلين من العلاقة:

الشكل الأوّل: علاقة المولوية الذاتية (حق الطاعة) بالحاكمية المطلقة.

الشكل الثاني: علاقة المولوية الذاتية بانكشاف التكليف الشرعي من حيث التنجيز.

فإنَّ الأولى من سنخ العليّة التامة، وحينئذ يستحيل التفكيك بينهما، بينما الثانية من سنخ الاقتضاء، وحينئذٍ يمكن التفكيك بينهما، وذلك عند ارتفاع شرط تلك العلاقة، وإذا أردنا ←

وفي المقام نقف أمام دعويين، نحاول الإجابة عليهما:

الدعوى الأولى: «إنَّ الخالقية والمالكية وحدها لا تقفر بنا إلى الحكم بوجوب امتثال التكاليف الإلهية؛ لوضوح أنّ الخالق العابث أو الظالم في خلقه، لا يستحق التزاماً، وهذا يعني: أنّ أساس حكم العقل ليس مفهوم الخالقية ذاته»[١].

والجواب عليها: أنَّها تفتقد التمييز بين الحاكميّة الذاتية لله تعالى، وغيرها من الحاكميات الأخرى؛ حيث إنَّ الأولى تستبطن في جوهرها الربوبية الإلهية المطلقة، والقدرة الذاتية، دون الثانية.

وقد تقرر فلسفياً: أنّ القدرة الذاتية من الكمالات الوجودية، التي تكون في «الفعل الذي يعلم الفاعل أنّه خير له من حيث إنّه هذا الفاعل بأن يتصوره، ويصدّق أنّه خير له من حيث إنّه هذا الفاعل، ولازم العلم بكون الفعل خيراً للفاعل أن يكون كمالاً له، يقتضيه بنفسه، فإنّ خير كل نوع هو الكمال المترتب عليه»[٢].

←

الالتزام بلغة البحث، قلنا: إنّ العلاقة في الشكل الأوّل تنجيزية ـ استحالة التفكيك ـ والعلاقة في الشكل الثاني تعليقية، وتعني: أنّ تحققها معلّق على ثبوت شرطها، وقد فصّل (قُدّسَ سِرّه) بين مورد القطع وغيره (راجع: بحوث في علم الأصول ج٤: ٣٩).

(١) الأسس العقلية، دراسة في المنطلقات العقلية للبحث في علم أصول الفقه، ج١: ٢٩٠ (باختصار).

(٢) نهاية الحكمة: ٢٩٧.

وتأسيساً على ذلك: من غير المعقول أن تتلبس الخالقية والمالكية الذاتيتان، بالأمور العدمية، والحيثيات الناقصة؛ كالظلم، والعبثية، والاحتياج؛ لأنّ كل ذلك يرجع إلى المحدودية والفقدان، والحكومة المطلقة بحكم العقل واجدة لجميع الكمالات الوجودية بالفعل.

نعم يتجه السؤال نحو الدليل على دعوى التلازم بين الحاكمية المطلقة، والمولوية الذاتية (حق الطاعة) حيث يُقال: هل الاعتقاد بالحاكمية المطلقة يلزم منه التصديق بالمولوية الذاتية، ووجوب الجري العملي على طبقها؟ وهذا التساؤل يمثّل حقيقة الدعوى المذكورة سابقاً وجوهرها.

إنّ هذا السؤال، والذي لا نجد له جواباً صريحاً في نظرية السيد الصدر (قُدِّسَ سِرُّهُ) المتقدمة، هو الذي قد يدفع ببعض الباحثين إلى تفريغها من المحتوى البرهاني العقلي، ونعتها بالوجدانية تارة، والذوقية تارة أخرى.

الدليل على الملازمة بين الحاكمية والطاعة

بالإمكان تقديم استدلال عقلي، يثبت تلك الملازمة العقلية، وأنَّ إدراك العقل للحاكمية المطلقة يوجب الانتقال إلى إدراك العقل لحق الطاعة، وذلك من خلال برهان الخلف[1]، وتقريره:

بعد الفراغ من إثبات مبدأ الحاكمية المطلقة؛ يُقال: إمّا أن يحكم العقل بوجوب المتابعة، والعمل على طبق مقررات تلك الحكومة أولا، فعلى

---

(٢) برهان الخلف: استدلال غير مباشر يُبرهن به على كذب نقيض المطلوب ليستدل به على صدق المطلوب . راجع: المنطق ج٢: ٢٥٥.

الأوّل يثب المطلوب، وعلى الثاني يلزم محدوية ذلك المبدأ المطلق، هذا خلف.

بيان ذلك: يتم تقريب ذلك التقرير الإجمالي ضمن مجموعة من الأمور المترتبة منطقياً، وهي:

١ـ **الإدراك:** العقل قد أدرك مبدأ الحاكمية المطلقة الذاتية.

٢ـ **الاستبطان:** الحاكمية المطلقة تستبطن ولاية الحاكم على المحكوم تكويناً وتشريعاً.

٣ـ **الانعدام:** عدم جري المحكوم على طبق ولاية الحاكم، وإرادته الواسعة، يوجب أمرين:

(أ) خروج المحكوم عن دائرة الولاية المطلقة للحاكم.

(ب) محدودية حكومة الحاكم، وعدم نفوذ ولايته على المحكوم.

٤ـ **الاستنتاج:** يترتب على ما تقدم: سلب الإطلاق عن تلك الحكومة، وتجريد تلك الولاية عن طابعها الشمولي، وهذا خلف ما يقرره العقل من عمومية وشمولية الحاكمية المطلقة.

استناداً إلى كل ذلك نفهم أنّ الملازمة بين الحاكمية والمولوية الذاتيتين، نابعة من الخصوصية الإطلاقية، والوجود الواسع، التي تتصف بها تلك الحاكمية، وحينئذٍ ندرك عدم معقولية التفكيك بينهما؛ لأنّه يؤدي إلى إنكار ما تمّ إدراكه من ناحية العقل.

الدعوى الثانية: لو كانت المولوية الذاتية (حق الطاعة) معلولة للحاكمية المطلقة، ونابعة منها، ومترتبة عليها ترتّب المعلول على علته، للزم عدم تخلفها عنها ـ استناداً إلى قانون العليّة ـ وهذا باطل، لوضوح أنّ هناك كثيراً ممن يعتقد بذلك المبدأ من الناحية العلمية؛ لقيام الدليل البرهاني عليه، ويتحرك باتجاه معاكس للتكاليف (أوامر، نواهي) الصادرة عنه من الناحية العملية، وهذا من المنبهات على عدم صحة تلك العلاقة اللزومية.

والجواب عليها: لو تمت مشايعة هذا الطراز التفكيري، فلن يقف عند حدود هذه الدعوى، بل يمتد بنفس الأسلوب إلى مواطن كثيرة، ذات صلة بقضايا أصولية تارة، وقضايا كلامية تارة أخرى، فعلى سبيل المثال يُقال:

لو كانت هناك ملازمة بين الاعتقاد بـ «وجود المنعم» والتصديق بـ «لزوم شكر المنعم» لما تخلّف الثاني عن الأوّل، وهذا باطل؛ لوجود من يعتقد بأنّ المنعم موجود، ولا يشكره مطلقاً.

ومن هنا ينبغي التفصي عن ذلك من خلال وضع اليد على منشأ الاشتباه الذي تسبب في ولادة تلك الدعوى، حيث يكمن في عدم تحديد أطراف تلك العلاقة اللزومية بالشكل الصحيح، فإنّ الملازمة قائمة بين الحاكمية المطلقة وحق الطاعة، وليس بين الحاكمية المطلقة والمحرّكية (لزوم الجري العملي) والدعوى تتجه لو قلنا بالملازمة الثانية، دون الأولى، التي هي موطن بحثنا.

على ضوء المعطيات السابقة، نقول: القضايا الانبغائية وليدة قياس منطقي ذات مقدمتين؛ إحداها كبرى القياس وهي عبارة عن رؤية

أيديولوجية، والأخرى صغرى القياس وهي عبارة عن رؤية كونيّة دورها تنقيح موضوع الكبرى؛ كما في إدراك العقل العملي قضية «الله يجب شكره» المستنتجة من صغرى، وهي «الله منعم» وكبرى وهي «كل منعم يجب شكره» وهذا لا يمنع من إدراك العقل علاقة العليّة بين الرؤيتين، على نحو تكون الأيديولوجية معلولة للكونيّة، ومستندة إليها استناد المعلول إلى علته التامة؛ كما في العلاقة بين الحاكمية المطلقة وحق الطاعة.

المحور الثاني

العلاقة الارتباطية: قراءة فلسفية كلامية

يقرر أصحاب الاتجاه العقلي قضيتين ذات صلة مباشرة بتحليل الفعل الإنساني إلى مبادئه الأوّلية التي يتولّد عنها؛ لتحديد موقع (الإرادة) و(الغاية) بالنسبة إلى أفعالنا، وهما:

القضية الأولى: أفعالنا الاختيارية تتوقّف على الإرادة والعلم.

القضية الثانية: أفعالنا الاختيارية معللة بالأغراض (الغايات)

وقد بُذل جهد مشترك فلسفي، كلامي، لإثبات صحتهما؛ لدورهما الحيوي في تحديد الهوية العملية للإنسان.

إنّ المتابع للمسار التحوّلي لهاتين القضيتين، يُدرك بوضوح أنَّهما تجاوزا منطقة النزاع الفكري، ليصل كل منهما إلى صراع الفكر مع الواقع، لتبدأ بعد ذلك مرحلة توظيف الشعارات الكلامية بين التيار الأشعري،

والتيارات الأخرى؛ كالمعتزلي والإمامي، لنجد على سبيل المثال أنّ العنوان الذي طرح من قبل المتكلمين، لمعالجة أحد جوانب هذا الموضوع حمل شعار (إنّا فاعلون) كما نلاحظ ذلك عند العلامة الحلي (قدّس سرّه)[١].

لقد خضعت هاتان القضيتان في الفلسفة والكلام، تحت عناوين كبرويّة، أحدهما يحسم نتيجة الموضوع سلفاً، كالعنوان الذي حملته الحكمة المتعالية لصدر المتألهين الشيرازي(قدّس سرّه) وهو (غايات الأفعال الاختيارية)[٢] والآخر يحمل الصيغة الاستفهامية؛ مثل (في كيفية صدور الأفعال منّا) وهو العنوان الذي حمله العلامة الحلي(قدّس سرّه)[٣] في موضع آخر.

بعد هذا التمهيد الضروري ـ للوقوف على نموذج يحكي العلاقة بين الفكر والواقع ـ نرجع إلى العلاقة الارتباطية بين الرؤية الكونيّة والرؤية الأيديولوجية، وذلك من خلال النصوص التالية:

يطرح الخواجه نصير الدين الطوسي ـ وهو أحد كبار علماء المدرستين الفلسفية والكلامية ـ نصاً تحليلياً، يوضّح فيه المبادئ الأساسية التي تدخل في تكوين أفعالنا الاختيارية؛ حيث يقول:

---

(١) انظر: مناهج اليقين في أصول الدين: ٣٠٧.

(٢) الحكمة المتعالية ج٢: ٢٥٣.

(٣) راجع: كشف المراد: ١٢٣.

«والفاعل منّا يفتقر إلى تصور جزئي؛ ليتخصص الفعل، ثم شوق، ثم إرادة، ثم حركة من العضلات، ليقع منّا الفعل»[(١)]، ليتابع بعد ذلك تحليله؛ للوصول إلى رؤية متكاملة حول الفاعل المختار، حيث يقول: «والغاية علة بماهيتها لعلية العلة الفاعلية، معلولة في وجودها للمعلول، وهي ثابتة لكل قاصد»[(٢)].

وفي ذات السياق يؤكد صدر المتألهين الشيرازي، على «أنّ كل حركة إرادية فلها مبادئ مترتبة، فالمبدأ القريب هو القوة المحركة؛ أي: المباشرة لها، وهي في الحيوان تكون في عضلة العضو، والذي قبله هو الإرادة المسماة بالإجماع، والذي قبل الإجماع هو الشوق، والأبعد من الجميع هو الفكر والتخيل»[(٣)].

ويختزل العلامة الطباطبائي (قُدِّسَ سِرُّهُ) ذلك التحليل في قوله: «نوع الإنسان، بل كل إدراك، لا يكتمل إلا بأفعال تتوقّف على الإرادة، والإرادة لا تتم إلا عن علم»[(٤)].

إنّ تلك النصوص تتجه لتؤكد على أنّ الفعل الصادر عن الإنسان المختار، يكون معلولاً لمبادئ ثلاثة:

أوّلاً: المبدأ الحركي.

---

(١) المصدر السابق: ١٢٣.

(٢) المصدر السابق: ١٢٩.

(٣) الحكمة المتعالية ج٢: ٢٥١.

(٤) مجموعة رسائل العلامة الطباطبائي: ٣٤٤.

ثانياً: المبدأ الشوقي .

ثالثاً: المبدأ الفكري والعلمي .

وبناءً عليه: يستحيل صدور الحركة من دون الشوق أو من دون الفكر والعلم، وهذا ينتهي إلى توقّف المقولة الحركية على المقولة الفكرية، وهو مدلول العلاقة الارتباطية والتوليدية بين الرؤية الكونيّة والرؤية الأيديولوجية.

هذه الرؤية التحليلية، والتي نلمس إسقاطاتها المعرفية في حقول متعددة، تكاد تقترب من الإجماع الفلسفي والكلامي، وقد نقل المحقق اللاّهيجي جملة من الاعتراضات التي تسجّل على التلازم بين المبدأ الحركي والمبدأ الشوقي؛ منها:

«**فإن قلت:** الإنسان قد يريد ولا يشتاق، كما في إرادة تناول الدواء البَشع فظهر أنّ الأربعة غير ضرورية في كل فعل[1]، بل في الغالب.

قلت: المنفي هناك الشهوة، لا الشوق مطلقاً، فإنّ من اعتقاد النفع ينبعث شوق عملي، لا محالة، وإن لم يسمّ شهوة»[2].

في ضوء تلك القضيتين، بالإمكان تقديم قراءة، نقف من خلالها على تلك العلاقة الارتباطية بين الرؤيتين، وحاصلها في مقدمتين:

---

(٣) المراد من الأربعة: ١ـ التصور ٢ـ الشوق ٣ـ الإرادة ٤ـ الحركة .

(٢) شوارق الإلهام ج٢: ٣٩٩.

المقدمة الأولى: نسبة الفعل الكمالي الاختياري إلى الإنسان هي نسبة (الليسيّة) وهي عبارة عن كون الفعل أو الترك ليسا ضروريين بالنسبة إلى الفاعل.

إنَّ العقل يُدرك أنّ الإتيان بالفعل، وخروجه من اللاّوجود إلى الوجود، ليس أمراً قسرياً وخارجاً عن المبدأ الإرادي للفاعل، وكذلك بالنسبة إلى عدم الإتيان بالفعل .

والدليل على ذلك: لو كان الفعل الكمالي ضروري الوجود، لما أمكن عدمه، ولو كان الترك ضروري التحقق، لما أمكن وجوده، وهذا معناه: أنّ كل فعل كمالي بالنسبة إلينا هو على حد سواء من حيث التحقق والترك.

المقدمة الثانية: الخروج من حالة التساوي والإمكان والليسيّة، يحتاج إلى المرجّح الذي به يترجّح أحد الجانبين على الآخر، فإمّا يترجح جانب الفعل على الترك أو العكس.

تأسيساً على ذلك: إذا لم يكن المرجّح هو الفعل؛ لأنَّ حيثيته الفقدان، والاحتياج في حد ذاته إلى المرجّح (والفاقد لا يُعطي) يثبت أنّه الرؤية الاعتقادية، ومنه ندلل على تلك العلاقة القائمة بين الرؤية الكونيّة والرؤية الأيديولوجية.

المحور الثالث

خصائص العلاقة بين الكونيّة والأيديولوجية

تتمتع العلاقة بين الواقعية المتحيثة بما هو كائن، والقيمية المتحيثة بما ينبغي أن يكون بمجموعة متنوّعة من الخصائص، والتي من أبرزها:

الخصوصية الأولى: الطردية

استناداً إلى التشكيك الواقع في حركة الإنسان نحو الإتيان بالفعل، والذي يعني: وجود تفاوت بين حركتين، إحداهما شديدة، والأخرى ضعيفة، نُدرك أنّ المرجع في ذلك التشكيك عبارة عن الرؤية الكونيّة، فالمقدار الذي يُحدّد حركة الفاعل نحو فعله، يترشح عن مقدار فكره واعتقاده بالغاية المترتبة على الفعل، ولا يمكن بحال من الأحوال أن تكون دائرة الحركة أوسع من دائرة الاعتقاد.

إنّ العلاقة بين الاعتقاد والعمل هي علاقة طردية، فكلما اشتدت المعرفة، ورسخ الاعتقاد، تأكّد الشوق والإرادة الباعثان على العمل.

بناء على ذلك: بالإمكان الخروج بالمعطيات التالية:

أوّلاً: نفهم أنّ منشأ التصنيف الثلاثي للعبادة إلى العبادة الخوفية، والعبادة التجارية، والعبادة الأهلية، يرجع في حقيقته إلى مقدار معرفة العبد بالله تعالى، وحدود اعتقاده به[1].

(١) لاحظ: بحار الأنوار ج٦٧: ١٨٧.

ثانياً: قبول فكرة (القرب والبعد) التي يؤكد عليها علماء الأخلاق، والتي تحدد المقياس الانتمائي لدرجة القرب والبعد من المولى الحقيقي.

ثالثاً: رفض ظاهرة (الإرجاء) الذي تجعل «الملاك الأصلي هو العقيدة دون العمل»[١] تلك الظاهرة التي تمّ الاستناد عليها، لتبرير الواقع السياسي المنحرف.

الخصوصية الثانية: الاستدلال والاستنتاج

في كثير من الأحيان تستمد الرؤية الأيديولوجية واقعيتها، وتكوّنها عند العقل الإنساني في بُعده العملي، من الرؤية الكونيّة، ويمكننا رسم تلك الخصوصية في ثلاثة إطارات:

١ـ الأوسطية: الرؤية الكونيّة التي يحملها كل واحد منّا، تقع حدّاً أوسطاً للربط بين حدّين مختلفين أحدهما يقع في صغرى القياس، ويسمى بـ «الحد الأصغر» والآخر في كبرى القياس، ويسمى بـ «الحد الأكبر» لتتشكل عند الذهن رؤية أيديولوجية، ونكتفي بضرب مثالين لتوضيح وقوع الرؤية الكونيّة حدّاً أوسطا:

* الحاكمية المطلقة الواقعة وسطاً لإثبات حق الطاعة لله سبحانه وتعالى؛ حيث يُقال: الله تبارك وتعالى (حاكم بنحو مطلق)، وكل (حاكم بنحو مطلق) تجب طاعته.

النتيجة: الله تبارك وتعالى تجب طاعته.

---

(١) أوائل المقالات: ٣٧١.

* المنعميّة الذاتية الواقعة وسطاً لإثبات لزوم الشكر؛ حيث يُقال: الله تبارك وتعالى (منعم) - وكل (منعم) يجب شكره.

النتيجة: الله تبارك وتعالى يجب شكره.

٢ـ السببية: الرؤية الكونيّة تكون سبباً واقعياً لتكوّن الرؤية الأيديولوجية، بحيث تستند الأيديولوجية إلى الكونيّة استناد المعلول إلى علته، والمسبب إلى سببه، وهذا ما تمّ التطرق إليه في المحور الأوّل حينما تمت دراسة ماهية العلاقة بين الرؤيتين وتصنيفها ضمن فئة العلاقات السببيّة.

٣ـ **المرجعية المعرفية**: التصديق بالسلوك العملي، والفعل الاختياري للإنسان، يتولّد وينبثق عن الاعتقاد برؤيته الكونيّة التي يؤمن بها، وهذا التوليد والانبثاق هو الذي جعل الرؤية الكونيّة تقع في مرتبة المرجعية العليا، والبنية التحتية للرؤية الأيديولوجية، وهذه المرجعية تحكي في جوهرها عن ضرورة رجوع القيمة إلى الواقع، واستنتاج ما ينبغي أن يكون مما هو كائن، والتدليل على المقولة العملية بواسطة المقولة العلمية.

وفي هذا السياق ينبغي الإشارة والتأكيد على أمرين:

أوّلاً: هذه الإطارات الثلاثة التي تمّ رسمها، وهي (الأوسطية) و(السببية) و (المرجعية) كلّ واحد منها يحكي عن بُعد معرفي، ذات دلالات مختلفة، فالأوّل يحكي عن البعد المنطقي، والثاني يحكي عن البعد الفلسفي، والأخير يحكي عن البعد الابستمولوجي (المعرفي) ومن المهم جداً للخروج برؤية واضحة المعالم، بعيدة عن الإسقاطات الخاطئة، والالتزامات

اللامعقولة، دراسة تلك الخصوصية في حدودها المعرفية المذكورة، بشكل مستقل، وبمعزل عن نتائج الأبعاد الأخرى.

ثانياً: التطرق إلى هذه الخصوصية بالتحديد لا يُصادر الخلاف الواقع في تحديد هويّة قاعدة «حسن العدل وقبح الظلم» وأنّها من المدركات الأوّلية غير المستنتجة من غيرها أو من المدركات الثانوية المستنتجة، وهذا الخلاف الذي ظهر على الساحة الكلامية، وانعكس لاحقاً على الساحة الأصولية، قد تمّ استيعابه من قبل علماء الأصول عند دراستهم المستفيضة للتحسين والتقبيح العقليين.

الخصوصية الثالثة: القيمة والمعيار

انطلاقاً من الواقعية التي تتمتع بها الرؤية الأيديولوجية، ندرك افتقارها إلى مكوّنين أساسين في تشكيل المنظومة العملية للإنسان:

(أ) المكوّن القيمي

(ب) المكوّن المعياري

والمراد من الأوّل: وجدان الفعل الاختياري للكمال الحقيقي، الباعث على الإتيان به، بينما الثاني عبارة عن الميزان الذي على أساسه نستكشف مطابقة ذلك الفعل للواقع (الحق) أو عدم مطابقته للواقع (الباطل).

إنّ الاختلاف الواقع بين الرؤى الأيديولوجية ـ بقطع النظر عن أسبابه ـ من جهة قيميتها تارة، وحقانيتها تارة أخرى، يكون محرّكاً باتجاه البحث عن الملاك الواقعي لكل من المكوّنين، والذي نخرج به من خلال المعطيات السابقة:

إنّ كلاً من المكوّن القيمي والمعياري، يترشح عن الرؤية الكونيّة، فالذي يُحدّد وجدان الفعل الاختياري للقيمة أو عدمه، هو الرؤية الكونيّة التي يعتقد بها الإنسان، وهي بذاتها تكون المطابق ـ بالفتح ـ للحق أو الباطل، وهذا يؤول إلى رجوع القيمة إلى الفكرة، وانبعاث المعيار من الواقع.

هذه الخصوصية كان لها الأثر في تشكيل نظرية (الحسن الفاعلي) ودراسة مقدار ما يترتب على إسناد الفعل إلى الله تبارك وتعالى (النية) على الصعيد الأخلاقي والكلامي، تلك النظرية التي تنص على أنّه «لا يكفي حسن الفعل وحده لكي يكون ذا قيمة أخلاقية؛ بل يلزم تقارنه مع حسن فاعلي؛ لأنّ آثار الأفعال الأخلاقية، وهي كمال الإنسان وسعادته، تتوقّف على الحسن الفاعلي، ووجود النية الصالحة»[1]، ذلك الحسن الذي لا يُعقل حصر مرجعيته في سلطة باطنية، تسمى بـ«العقل» ضرورة أنّ حكم العقل بالانبغاء أو عدم الانبغاء يستبطن قيمة، ويفتقر إلى معيار، وحينئذٍ ندرك (لا بدّية) العود إلى فكرة المعتقد، وربطه بالعمل قيمةً ومعياراً.

---

(١) الأخلاق في القرآن الكريم (مصباح يزدي) ج١: ١٠٦.

المرحلة الثانية: الدلالة والإثبات

بعد تجاوز مرحلة التكوين والثبوت، والانتهاء إلى عدم العثور على ما يمكن أن يكون مانعاً من الاتصال بين الرؤية الكونيّة والرؤية الأيديولوجية؛ بل تمَّ التدليل على ضرورة الارتباط بينهما، نحاول الوقوف على استعراض مجموعة من الرؤى المعرفية المتنوّعة، لنرى كيفية تعاطيها مع تلك العلاقة إيجاباً أو سلباً.

الرؤية القرآنية

يُقدم القرآن الكريم صوراً عديدة حول العلاقات الثنائية التي تساهم في رسم الطريق إلى بلوغ الإنسان غاياته، من أهمها:

(أ) العلاقة بين الجزاء والعمل[١].

(ب) العلاقة بين الهويّة والعمل[٢].

(ج) العلاقة بين الاعتقاد والعمل.

ما يرتبط بدراستنا هو خصوص الصورة الثالثة؛ لذا سوف يتم الاقتصار عليها، وإن كان الترابط بينها إلى حدٍ ما وثيقاً جداً، خصوصاً إذا ما لاحظنا أنَّ الطرف الثاني في جميع تلك العلاقات، واحد وهو (العمل) وإذا ما تمّ إرجاعه إلى الاعتقاد، عُلم بالضرورة ارتباط كلٍ من (الهويّة) و(الجزاء)

---

(١) يتجلى ذلك في قوله تعالى: ﴿يَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ النَّاسُ أَشْتَاتاً لِيُرَوْا أَعْمَالَهُمْ * فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَه * وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرّاً يَرَهُ﴾ الزلزلة: ٦-٨.

(٢) يتجلى ذلك في قوله: ﴿قَالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ﴾ هود:٤٦.

بـ(الاعتقاد) أمّا ما هي طبيعة تلك العلاقة؟ وما هي حدود دائرتها؟ فهذا خارج عن نطاق دراستنا.

نعود للوقوف على النظرة القرآنية حول العلاقة المذكورة، وذلك من خلال عرض مجموعة من الآيات القرآنية، والتي يمكن تصنيفها إلى طائفتين:

الطائفة الأولى: تحكي عن العلاقة الارتباطية بين العقيدة والعمل والعلاقة الاقترانية بين الإيمان والعمل، وتنقسم إلى فئتين:

الفئة الأولى: وهي التي يستفاد منها تحقق العلاقة بين كلي العمل الصالح والعقيدة؛ ومن تلك الآيات القرآنية:

قوله تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحاً من ذَكَرٍ أَوْ أُنثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾[١].

يخلص العلامة السيد الطباطبائي (قُدِّسَ سِرُّه) فيما يرتبط بالآية المتقدمة إلى الأمور التالية:

١ـ «الإحياء المذكور ثمرة الإيمان، متفرع عليه، والجزاء بالأجر متفرع على العمل الصالح، فالإيمان روح الحياة الطيبة»[٢].

٢ـ هذه الآية المباركة «حكم كلي من قبيل ضرب القاعدة، لمن عمل صالحاً، وقد قيّد بكونه مؤمناً، وهو في معنى الاشتراط»[٣].

---

(١) النحل: ٩٧.

(٢) الميزان في تفسير القرآن ج٤: ٨٠.

(٣) المصدر السابق ج١٢: ٣٤١.

٣ـ «الإيمان بالله في عرف القرآن التصديق بوحدانيته، ورسله واليوم الآخر، وبما جاءت به رسله مع الإتباع في الجملة»[١].

ومن المناسب جداً الانتباه إلى أنّ الآية المباركة جاءت في سياق استشهادي في بعض الروايات التي تفرّع العمل على الحق؛ حيث قال عليه السلام: «إذا عرفت الحق فأعمل ما شئت من خير يقبل منك، إنّ الله (عزّ وجل) يقول: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحاً من ذَكَرٍ أَوْ أُنثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ...﴾ »[٢].

ومن الواضح أنّ العمل إنّما يُطلق عليه الحق بتبع إطلاقه على الإيمان المتفرع منه ذلك العمل، وهذا ما سبق الكلام عليه عند الحديث حول الخصوصية الثالثة من خصائص العلاقة بين الرؤيتين.

ومنها: قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَمَن كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلاً صَالِحاً وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَداً﴾[٣].

تستوعب الآية المباركة الأصول الاعتقادية التي تدخل في تكون الرؤية الكونّية الإلهية، وهي:

(١) التوحيد، وذلك في قوله تعالى: ﴿أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾.

(٢) النبوة، وذلك في قوله : ﴿ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ﴾.

---

(١) المصدر السابق ج١٥: ٧.

(٢) بحار الأنوار ج٢٧: ١٧٣ـ١٧٤.

(٣) الكهف: ١١٠.

(٣) المعاد، وذلك في قوله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ﴾.

كما تحمل في مدلولها أربع قضايا تفريعية؛ وهي:

الأولى: الحسن الفعلي (العمل الصالح) والحسن الفاعلي ﴿وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَداً﴾[١] متفرّع على رجاء اللقاء الإلهي «وهو الرجوع إليه إذا لولا الحساب والجزاء، لم يكن للأخذ بالدين، والتلبس بالاعتقاد والعمل، موجب يدعو إليه، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ﴾[٢]»[٣].

الثانية: الاعتقاد بالمعاد فرع العمل الصالح، وعدم الإشراك بعبادة الله تبارك وتعالى؛ «لأنّ الاعتقاد بالوحدانية مع الإشراك في العمل متناقضان، لا يجتمعان، فالإله تعالى لو كان واحداً، فهو واحد في جميع صفاته، ومنها: المعبودية التي لا شريك له فيها»[٤].

الثالثة: الأخذ بالدين فرع رجاء المعاد دون القطع به؛ «لأنّ احتماله كاف في وجوب التحذّر منه؛ لوجوب دفع الضرر المحتمل»[٥].

الرابعة: رجاء اللقاء فرع الألوهية؛ «لأنّ رجوع العباد إلى الله سبحانه من تمام معنى الألوهية، فله تعالى كل كمال مطلوب، وكل وصف جميل،

---

(١) الكهف: ١١٠.

(٢) ص: ٢٦.

(٣) الميزان في تفسير القرآن ج١٣: ٤٠٥.

(٤) المصدر السابق: ٤٠٦.

(٥) المصدر السابق: ٤٠٦.

ومنها: فعل الحق والحكم بالعدل، وهما يقتضيان رجوع عباده إليه والقضاء بينهم»[١].

الفئة الثانية: وهي التي يستفاد منها تحقق العلاقة بين شخص العمل والعقيدة، ومن تلك الآيات القرآنية:

قوله تعالى: ﴿كَالَّذِي يُنفِقُ مَالَهُ رِئَاءَ النَّاسِ وَلاَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ﴾[٢].

وقوله تعالى: ﴿أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالدِّينِ، فَذَالِكَ الَّذِي يَدُعّ الْيَتِيمَ، وَلاَ يَحُضّ عَلَى طَعَامِ الْمِسْكِينِ﴾[٣].

وقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنّ صَلاَتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبّ الْعَالَمِينَ لا شَرِيكَ لَهُ وبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوّلُ الْمُسْلِمِينَ﴾[٤].

هذا النموذج من الآيات القرآنية، يكشف عن نحو ارتباط بين مظاهر أيديولوجية، تتجلى في (الإنفاق) و(العلاقة مع اليتيم) و(النسك العبادي) وبين رؤية كونية إلهية، تتجلى في الإيمان بالله ، والتصديق باليوم الآخر.

تلك الآيات ترجع ملاك الحسن والقبح في السلوك العملي للإنسان إلى قضية عقدية، وهي التصديق بالدين وعدمه، وحينئذٍ تكون طريقاً إرشادياً

---

(١) المصدر السابق: ٤٠٦.

(٢) البقرة: ٢٦٤.

(٣) الماعون: ١ـ٣.

(٤) الأنعام: ١٦٢ـ١٦٣.

إلى صحة إدراك العقل لـ«نظرية الحسن الفعلي والفاعلي» وعدم الفصل بين الرؤية الأخلاقية والرؤية الإلهية.

الطائفة الثانية: يظهر منها ـ بحسب النظرة الأوّلية ـ أنَّ بلوغ الإنسان غاياته مترتب على إحدى الرؤيتين، إمّا الاعتقادية والايمانية وإمَّا العملية والسلوكية، وبالتالي تنحل إلى فئتين:

الفئة الأولى: تبين عدم علاقة العمل بالإيمان؛ كقوله تعالى: ﴿**وَعَدَ اللهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتِ عَدْنٍ وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ**﴾[١].

الفئة الثانية: تبين عدم علاقة الإيمان بالعمل، عكس الأولى؛ كقوله تعالى: ﴿**لِّلَّذِينَ أَحْسَنُواْ الْحُسْنَى وَزِيَادَةٌ وَلاَ يَرْهَقُ وُجُوهَهُمْ قَتَرٌ وَلاَ ذِلَّةٌ أُوْلَـئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ**﴾[٢].

ثمة فهم لهذه الطائفة من الآيات ـ بكلا فئتيها ـ يتجه إلى توظيفها في هدم نظرية الحسن الفعلي والفاعلي؛ وبالتالي فصل الرؤية الأيديولوجية عن الرؤية الكونيّة، وهذا يؤول في بعض تصوراته إلى ظاهرة الإرجاء السابق ذكرها.

لا يوجد في الآيتين ما يشير إلى ذلك التصور الخاطئ (فكرة الفصل) إلا إفراد ذكر الإيمان دون العمل في الآية الأولى، والعمل دون الإيمان في

---

(١) التوبة: ٧٢.

(٢) يونس: ٢٦. (٣) النور: ٣٩.

الآية الثانية، وهذا وحده لا يكفي للتدليل على انفكاكهما، خصوصاً إذا أخذنا بالنظرة الترابطية، والوحدة العضوية بين جميع آيات القرآن المرتبطة بهذا الموضوع، وتحديداً هاتيين الآيتيين، فإننا نقف على رؤية قرآنية متكاملة، حيث إنَّها ترتب السعادة الأبدية للإنسان على الإيمان والعمل الصالح، وكيف لا يكون ذلك، والله تبارك وتعالى يقول: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا **أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاء حَتَّى إِذَا جَاءهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا**﴾[٣].

والنتيجة النهائية:

وضوح الرؤية القرآنية حول وجود الصلة بين البعد العقدي والبعد العملي[١]، والتي انتهى إليها صدر المتألهين الشيرازي (قدس سره) بقوله: «إلى فَنّي الحكمة كليهما أُشهر في الصحيفة الإلهية[٢]: ﴿**لَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ**﴾ وهي صورته التي هي طراز عالم الأمر، ﴿**ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ**﴾ وهي مادته التي هي من الأجسام المظلمة الكثيفة، ﴿**إِلاَّ الَّذِينَ آمَنُوا**﴾ إشارة إلى غاية الحكمة النظرية ﴿**وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ**﴾ إشارة إلى تمام الحكمة العملية. وللإشعار بأنَّ المعتبر من كمال القوة العملية، ما به نظام المعاش ونجاة المعاد، ومن النظرية العلم بأحوال

---

(١) يطرح القرآن الكريم مبدأ (الأسوة) في قوله تعالى: ﴿**لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللهَ وَالْيَوْمَ الآخِرَ وَذَكَرَ اللهَ كَثِيرًا**﴾ الأحزاب: ٢١، وهذا مظهر من مظاهر الارتباط بين الرؤيتين.

(٢) التين: ٤ ـ ٦.

المبدأ والتدبر فيما بينهما من حق النظر والاعتبار»[١].

الرؤية الروائية:

ساهم البعد الروائي عن طريق نماذج متنوّعة من الصياغات، في الإرشاد إلى إنيَّة الارتباط الوثيق بين الرؤية الكونيّة والرؤية الأيديولوجية، نكتفي بتقديم ثلاثة نماذج:

النموذج الأوّل: الوقوف على نص رضوي يعرض أهم مقوّمات الرؤية الإلهية، التي تكون قاعدة لبناء حركة الإنسان نحو غاياته وكمالاته الحقيقية، فقد جاء عن الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام؛ قوله:

«أوّل عبادة الله معرفته، وأصل معرفة الله توحيده، ونظام توحيد الله نفي الصفات عنه؛ لشهادة العقول أنَّ كل صفة وموصوف مخلوق، وشهادة كل مخلوق أنَّ له خالقاً ليس بصفة ولا موصوف»[٢].

بدأ النص الرضوي مساره التوحيدي من الغاية التي خلق الإنسان لها، وهي **﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إلا لِيَعْبُدُونِ﴾**[٣] ليؤكد تلك الحقيقة العقلية، وهي تفرّع العبادة على المعرفة التوحيدية بالله تبارك وتعالى، وهذا يؤول إلى تفرع الجانب الأفعالي على الجانب الإلهي، الذي جاء في قوله عليه السلام أيضاً:

---

(١) الحكمة المتعالية ج١: ٢١.

(٢)التوحيد: ٣٤.

(٣) الذاريات: ٥٦.

«وبالعقول يعتقد التصديق بالله، وبالإقرار يكمل الإيمان به، ولا ديانة إلا بعد المعرفة، ولا معرفة إلا بالإخلاص ولا إخلاص مع التشبيه»(١).

لينتهي عند المنعطف الأخير، المترتب على الانحراف عن المعرفة الإلهية، حيث قال عليه السلام: **«لا إله إلا الله العلي العظيم، كذب العادلون بالله، وضلوا ضلالاً بعيداً، وخسروا خسراناً مبينا، وصلى الله على محمد النبي وآله الطيبين الطاهرين»**(٢).

النموذج الثاني: يأخذ العنوان التوحيدي (لا إله إلا الله) مساحة واسعة في المعارف الإلهية، لما له من فاعلية وارتباط وانعكاس على الأصول الأساسية للرؤية الكونيّة، والتي تتجلى في استفهامات معرفية ثلاثة: من أين؟ في أين؟ إلى أين؟

تلك الأهمية التي دفعت إعرابياً في وسط المعركة يسأل الإمام علي عليه السلام «أتقول إنَّ الله واحد؟» فيواجه بسلسلة من الاعتراضات البشرية، التي تتجه إلى الفصل بين البعد العملي المتمثل في الجهاد، وبين العبد العقدي المتمثل في التوحيد، وإذا بالإمام عليه السلام يكشف عن خطأ فكرة الفصل؛ بقوله: **« إنَّ الذي يريده الأعرابي هو الذي نريده من القوم»**(٣).

---

(١) التوحيد: ٤٠.

(٢) التوحيد: ٤١.

(٣) المصدر السابق: ٨٣

النموذج الثالث: يتوقف بلوغ المرحلة التوحيدية، وكسب معطياتها، على أداء حقها، حيث جاء عن النبي صلى الله عليه وآله مخاطباً ابن مسعود: **«إذا تكلمت بلا إله إلا الله، ولم تعرف حقها، فإنَّه مردود عليك»**[(١)] وحقها عبارة عن (الإخلاص) الذي وجد مقترناً بـ(التوحيد) في عدة من الروايات، كقوله صلى الله عليه وآله : **«من قال لا إله إلا الله مخلصاً، فله الجنة»**[(٢)].

إنَّ الإخلاص المقترن بالتوحيد في منطق الروايات، يأخذ شكلين:

الأوّل: الإخلاص العَقَدي. **الثاني:** الإخلاص العملي .

ويدل على الأوّل، قول الإمام علي عليه السلام : **«أوّل الدين معرفته، وكمال معرفته التصديق به، وكمال التصديق به توحيده، وكمال توحيده، الإخلاص له، وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه»**[(٣)] وكذلك قول مولاتنا فاطمة الزهراء عليها السلام : **«أشهد أن لا إله إلا الله وحدة لا شريك له، كلمة جعل الإخلاص تأويلها، وضمن القلوب موصولها، وأنار في التفكر معقولها»**[(٤)] ويدل على الثاني (الإخلاص العملي) قول أبي عبد الله الصادق عليه السلام : **«من قال لا إله إلا الله مخلصاً، دخل الجنة، وإخلاصه أن يحجزه لا إله إلا الله عمّا حرّم الله (عزّ وجل) »**[(٥)].

---

(١) بحار الأنوار ج٧٤: ١٠٦.

(٢) المصدر السابق، ج٣٦: ٣٢٦.

(٣) نهج البلاغة، الخطبة الأولى: ٣٥.

(٤) الاحتجاج: ١٣٣.

(٥) ثواب الأعمال وعقاب الأعمال: ٥.

الرؤية الفلسفية

لعب الفكر الفلسفي دوراً استراتيجياً في الوقوف أمام دعوى الانفصال بين الرؤيتين، على مستوى التكوين والثبوت، وكذلك على مستوى الدلالة والإثبات، وقد تقدم في الأبحاث السابقة ما يحكي عن المستوى الأوّل.

أمّا المستوى الثاني، فسوف نقتصر على نصين، كل منهما ينتمي إلى مدرسة فلسفية تختلف عن المدرسة الأخرى، منهجاً واستدلالاً ونتيجةً في بعض القضايا المفصلية:

النص الأوّل: يرجع إلى المدرسة المشائية، التي بلور معالمها الشيخ الرئيس ابن سينا، حيث يقول:

«فمن قوامها (النفس) مالها بحسب حاجتها إلى تدبير البدن، وهي القوة التي تختص باسم العقل العملي، وهي التي تستنبط الواجب فيما يجب أن يفعل من الأمور الإنسانية جزئية، ليتوصل به إلى أغراض اختيارية من مقدمات أوّلية، وذائعة وتجريبية، باستعانة بالعقل النظري في الرأي الكلي إلى أن ينتقل به إلى الجزئي»[(١)].

إنَّ تطعيم النص المذكور بـ (الاستعانة) يكشف عن الصلة الوثيقة بين البحث المعرفي النظري، والبحث السلوكي العملي، وهذا ما عكسه ابن سينا في مباحث الإلهيات في الفصل الأوّل من المقالة الأولى[(٢)].

---

(١) الإشارات والتنبيهات ج٢ : ٣٨٧ـ ٣٨٨.

(٢) الشفاء (الإلهيات) : ٣٥٢.

النص الثاني: يرجع إلى مدرسة الحكمة المتعالية[١]، التي وضع أركانها صدر المتألهين الشيرازي، حيث إنَّه يذكر كلاماً يختزل فيه تلك العلاقة، ويستبطن مجموعة من المعارف الكلية؛ فيقول: «أمّا النظرية فغايتها انتقاش النفس بصورة الوجود على نظامه بكماله وتمامه، وصيرورتها عالماً عقلياً مشابهاً للعالم العيني، وهذا الفن من الحكمة هو المطلوب لسيد الرسل المسؤول في دعائهﷺ إلى ربه، حيث قال: «**رب أرنا الأشياء كما هي**»[٢] وللخليل عليه السلام أيضاً حين سأل ﴿**رَبِّ هَبْ لِي حُكْمَاً**﴾[٣] والحكم هو التصديق بوجود الأشياء المستلزم لتصورها أيضاً.

وأمّا العملية فثمرتها مباشرة عمل الخير، لتحصيل الهيأة الاستعلائية للنفس على البدن، والهيأة الانقيادية الانقهارية للبدن من النفس، وإلى هذا الفن أشار بقوله عليه السلام : «**تخلقوا بأخلاق الله**»[٤] واستدعى الخليل عليه السلام في قوله: ﴿**وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ**﴾[٥]»[٦].

---

(٣) من أهم مواطن الامتياز بين المدرسة المشائية، والحكمة المتعالية: أنَّ الأولى تأخذ البرهان العقلي وحده طريقاً في تأسيس المسائل الفلسفية، بينما الثانية تأخذ طريق البرهان والكشف الشهودي على نحو الاندماج.

(٢) تفسير الفخر الرازي: ج٦ ص ٢١٤ في تفسير سورة طه، قصة طالوت .

(٣) الشعراء: ٨٣ .

(٤) بحار الأنوار، ج٥٨: ١٢٩.

(٥) يوسف: ١٠١.

(٦) الحكمة المتعالية ج ١: ٢٠ ـ ٢١ (باختصار) .

الرؤية الكلامية

حاكمية المقولات الفلسفية، والصيغة المنطقية الأرسطية، والتجاذبات الفكرية العقلية، على علم الكلام، كانت سبباً وراء عدم الإحساس بالارتباط بين العقيدة والواقع، والاتجاه إلى فكرة الفصل بين الرؤية الكونيّة والرؤية الأيديولوجية، فالمتجوّل في فصول علم الكلام ومفرداته لا يلمس الفاعلية العملية التي تكشف عن طبيعة العلاقة بين الإنسان بما هو كائن متحرك والمبدأ الأوّل بما له من الحاكمية الذاتية والمطلقة من جميع الجهات.

هذا الشعور كان دافعاً لبروز عنوان (التوحيد العملي) على الساحة الكلامية، للتدليل على الصلة الجوهرية، والحالة التفاعلية بينه وبين التوحيد النظري بجميع مراتبه العقدية .

ثمة مظاهر عنوانية مختلفة للتوحيد العملي وهو انبعاث حركة الإنسان من الله تبارك وتعالى، وانتهاؤها إليه (عزّ وجل) ، وهذا يختلف عن الاعتقاد بالوحدانية، بعضها ذات طابع شمولي، كالذي اختاره السيد الصدر(قدس سره) (الإسلام يقود الحياة) والآخر ذات طابع خاص، كالذي طرحه السيد الطباطبائي (قدس سره) وهو (العلاقة بين العقيدة والأخلاق والعمل)[1].

هذه التوطئة تهدف إلى الوقوف على منشأ إشكالية الذهاب إلى تبنّي علم الكلام فكرة الفصل بين الرؤيتين، دون التصديق بواقعيتها والتسليم بها.

---

(١) مقالات تأسيسية في الفكر الإسلامي: ١٤١.

إنَّ السّلم الوظيفي لعلم الكلام، والذي نجد محدداته في تعريفاته المتنوّعة، يدفعنا إلى الاعتذار له عن عدم الشعور بالارتباط بين الإلهية والواقعية، وتولّد الإحساس بالبينونة بينهما؛ حيث عُرّف بأنَّه «علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية، بإيراد الحجج، ودفع الشّبه»[١]، وأخرى بأنَّه «العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية»[٢]، وثالثة بأنَّه «العلم الباحث عن أحوال الموجود، على نهج قوانين الشرع»[٣].

تلك التعاريف المذكورة تخلق ذلك الإيحاء السلبي تجاه علم الكلام، وذلك عندما تمركز حول البعد النظري، وتجاهل البعد العملي الذي محوره الفعل الإنساني.

وهذا تحديداً لا نجده في تعريف الفارابي، حينما عرّفه بأنَّه: «ملكة يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء، والأفعال المحدودة، التي صرّح بها واضع الملّة، وتزييف كل من خالفها بالأقاويل»[٤].

لكن التحوّل الطارئ على التعريف الفارابي هو الداعي لافتعال ذلك التصور السلبي، بالشكل الذي أخذ طابع الهجومية على علم الكلام، ومن ثمَّ دعوته إلى التنحي، واستبداله بـ«علم الكلام الجديد» شكلاً ومضمونا.

---

(١) المواقف ج١: ٣١.

(٢) شرح المقاصد ج١: ٥.

(٣) گوهر مراد: ٤٢.

(٤) إحصاء العلوم: ٤١.

استطاعت العقلية الفارابية، بما تمتلكه من القدرة على رؤية الأشياء من زوايا مختلفة، وغير مقيدة، إظهار النظرية والعمليـة، والإشارة إلى الاقتران بين الرؤية الكونيّة (الآراء المليّة) والرؤية الأيديولوجية (الأفعال المحدودة) في ذلك التعريف المهم جداً، والسابق على غيره.

إنَّ القضية بالصيغة المطروحة، تجانب الحقيقة، وتبتلي بالخلط الوظيفي أحياناً، والقياس مع الفارق تارة أخرى، لكن مع ذلك نجد آثار تلك العلاقة الارتباطية في الرؤية الكلامية متجلّية في مستويين:

المستوى الأوّل: يحكي عن العلاقة الارتباطيـة، وذلـك عنـد الحـديث عن الغاية المترتبة على علـم الكـلام، وفائدتـه، ونكتفـي بـذكر نمـوذجين، يمثلان مرجعية كلاميّة للكثير من المتكلمين:

النموذج الأوّل: ما طرحه المحقق الطوسي (ت ٤٦٠هـ) حيث قال:

«إنّ أساس العلوم الدينية علم أصول الدين، الذي تحوم مسائله حول اليقين، ولا يتم بدون الخوض في سائرها، كأصول الفقه وفروعه؛ فإنّ الشروع في جميعها محتاج إلى تقديم شروعه، حتى لا يكون الخائض فيها كبانٍ على غير أساس»[(١)].

النموذج الثاني: ما ذكره الإيجي (ت٧٥٦هـ) في فائدة علم الكلام؛ حيث قال:

«فائدة علم الكلام أمور:

(١) تلخيص المحصّل: ص ١ .

الأوّل: بالنظر إلى الشخص في قوته النظرية، وهو الترقي من حضيض التقليد إلى ذروة الإيقان... .

ـ إلى أن قال ـ:

الخامس: بالنظر إلى الشخص في قوته العملية، وهو صحة النيّة، بإخلاصهم في الأعمال، وصحة الاعتقاد بقوته في الأحكام المتعلقة بالأفعال إذ بها يرجى قبول العمل، وترتب الثواب عليه.

وغاية ذلك كله، والفائدة التي يفيدها ما ذكر من الأمور الخمسة، وتنتهي إليها هي الفوز بسعادة الدارين، فإنَّ هذا الفوز مطلوب لذاته، فهو منتهى الأغراض، وغاية الغايات»[١].

المستوى الثاني: يحكي عن البعد التطبيقي للحكمة العملية في علم الكلام، مما يدلل على تلك العلاقة الوثيقة بينهما، واستحكامها، حيث بحث المتكلمون في مقدمات أبحاثهم الكلامية مسألة لا يمكن التفاوض على أولويتها، وحقها الطبيعي في التقدّم على سائر المسائل وهي (وجوب النظر والمعرفة) التي محورها (المعتقد) و(الإنسان) وقد استدل عليه بقضيتين ذات صلة بالقوة العقلية ـ وفوق الرؤية الكلامية ـ في بعدها العملي (أفعل ـ لا تفعل) وهما:

(١) لزوم دفع الضرر المحتمل .

---

(١) المواقف ج١: ٤١.

(٢) لزوم شكر المنعم .

يقرر ذلك المستوى المقداد السيوري الحلي (ت٨٢٦هـ) بقوله:

«والدليل على وجوب المعرفة سنداً للإجماع على وجهين: عقلي، وسمعي، أمّا الدليل العقلي؛ فلوجهين:

الوجه الأوّل: أنّها دافعة للخوف الحاصل للإنسان من الاختلاف، ودفع الخوف واجب؛ لأنّه ألم نفساني يمكن دفعه، فيحكم العقل بوجوب دفعه، فيجب دفعه.

الوجه الثاني: «إنّ شكر المنعم واجب، ولا يتم إلا بالمعرفة»[1].

قد وجد هذا المستوى التطبيقي له امتداداً واسعاً على المسرح الأصولي والفقهي، اللذان يتمحوران حول (فعل الإنسان) فالأصولي يهدف إلى دراسة آليات تحديد وظيفة الإنسان الشرعية، والفقيه يهدف إلى تعيين الوظيفة الشرعية للإنسان، وهذا من المنبهات العلمية على الصلة بين الرؤيتين، والامتداد الواسع لعلم الكلام[2].

---

(١) النافع يوم الحشر: ١١.

(٢)أحد مواطن بحث تلك القضيتين الكلاميتين العمليتين في علم الفقه هو مسألة تحديد ملاك وجوب التقليد أو الاحتياط أو الاجتهاد على المكلّف، وأمّا في علم الأصول هو مسألة تحديد الملاك في وجوب الطاعة، وبيان حدود دائرتها.

المبحث الثاني

التبادل الوظيفي بين الكونيّة والأيديولوجية

تتبادل الرؤيتان الكونيّة والأيديولوجية الموقعية البنائية في الكشف عن معالم الرؤية الإلهية، التي يعتقد بها الإنسان، فكما ساهمت الرؤية الكونيّة، بمعناها العالم (الحكمة النظرية) في «معرفة العلل العالية للوجود، وبالأخص العلة الأولى، التي تنتهي إليها سلسلة الموجودات وأسمائه الحسنى وصفاته العليا، وهو الله عزّ اسمه»[١].

كذلك ساهمت الرؤية الأيديولوجية (الحكمة العملية) في تحديد الركائز الأصولية، التي تقوم عليها الرؤية الإلهية، وهي: التوحيد، النبوة، المعاد.

إذا كان العقل المحض (النظري) قد عجز أن ينقل الفكر الكانطي إلى التصديق بوجود الحقيقة المطلقة، للكون (الله تبارك وتعالى) فقد وجد طريقه في العقل العملي، والحجة الأخلاقية، وذلك عندما حاول جاهداً إبطال الحجج العقلية المحضة على إثبات حقيقة ميتافيزيقية (غيبية) فلم يجد سبيلاً إلى ذلك إلا التمسك بالقوة العقلية العملية، والتي ترتكز على قضايا انبغائية.

---

(١) بداية الحكمة: ٧.

يقرر كانط رؤيته الأيديولوجية في إثبات رؤيته الكونيّة الإلهية؛ بقوله:

«إذاً، ليس الخير الأسمى ممكناً في العالم، إلا من حيث الإقرار بعلة أعلى للطبيعة، لها سببية وفقاً للنية الأخلاقية، والحال، أنّ كائناً قادراً على القيام بأفعال، وفقاً لتمثّل قوانين إنما هو فهم كائن عاقل، والسببية التي لكائن كهذا، وفقاً لهذا التمثّل للقوانين إنّما هي إرادته.

إذن : إنّ العليّة الأعلى للطبيعة من حيث يجب افتراضها بخصوص الخير الأسمى هي كائن هو بالفهم والإرادة علة (بالتالي صانع) الطبيعة؛ أعني: الله»[١].

ينتهي الفكر الكانطي إلى النتيجة التالية:

«أما وقد كان واجباً علينا أن نعمل على تحقيق الخير الأسمى، فهذا لا يستتبع فقط الحق بل الضرورة أيضاً المرتبطة بالواجب، كحاجة إلى افتراض إمكانية هذا الخير الأسمى، الذي بما أنّه لا يتحقق إلا بشرط وجود الله، فإنّه يربط ربطاً لا ينفصم افتراض هذا الوجود الواجب، وهذا يعني: أنّه من الضروري أخلاقياً أن نقرّ بوجود الله»[٢].

أين المفارقة؟

ابتداءً نقول: ليس مهمتنا الآنية محاكمة تلك الحجة، والنظر في مدى نجاحها في إثبات النتيجة المطلوبة، بقدر ما نحاول أن نركز على موضع

---

(١) نقد العقل العملي، ترجمة: غانم هنا: ٢١٩.

(٢) المصدر السابق: ٢٢٠.

المشاركة، والالتقاء بين الفكر الفلسفي النظري والفكر العملي[١].

نقطة الافتراق بين الاتجاهين، تتجلى في السؤال عن إمكانية الاستدلال العقلي النظري على إثبات الرؤية الإلهية أو امتناعها؟ وهنا لا تلتقي الرؤية الكونيّة الفلسفية، مع العقلية الكانطية؛ ضرورة وقوعها في طريق إثبات الرؤية الإلهية، وبملاكات متنوّعة، والوقوع دليل الإمكان[٢].

أمّا نقطة الاشتراك، فهي عبارة عن إثبات طريقية الرؤية الأيديولوجية نحو الكشف عن الرؤية الإلهية، وإمكانية التدليل عليها عن طريق العقل العملي، والتي ساقها المتكلمون ضمن برهان العدالة أو برهان الحركة نحو الكمال[٣].

---

(١) تبدأ المحاكمة من خلال مواجهة الحجة الأخلاقية، بالأسئلة التالية: ما هو الدليل على ضرورة الخير الأسمى؟ وما هو مصدر هذا الإدراك؟ وهل هي مطلقة أو نسبية؟ وهل تستند إلى التجربة أو العقل؟ .

(٢) للوقوف على أهم الأدلة العقلية المحضة على إثبات الرؤية الإلهية عن طريق الفلسفة النظرية، راجع: نهاية الحكمة: ٢٦٨-٢٧٢، و فلسفتنا: ٢٨٥.

(٣) ينبغي التنبيه على أمرين:

أوّلاً: لم أعثر في كلمات الفلاسفة أو المتكلمين ذات الاتجاه العقلي المحض من جعل برهان العدالة طريقاً لإثبات وجود الله (عزّ وجل) ، وإنما استدل به على إثبات المعاد ويوم القيامة.

ثانياً: يقرر برهان الحركة نحو الكمال (التكامل) وفق مقدمتين:

١-الإنسان يتحرك نحو الكمال الحقيقي اللاّ متناهي باختياره.

٢-الكمال الحقيقي اللاّ متناهي (فوق ما لا يتناهى) منحصر بالله تبارك وتعالى .

وبناءً عليه: تمكنت الرؤية الأيديولوجية من تفعيل دورها، عبر مساهمتها في بناء الرؤية الإلهية والذي تجلّى في (برهان الحكمة) الواقع في طريق إثبات مجموعة من المعطيات الاعتقادية؛ مثل: مبدأ النبوة، وعصمة الأنبياء، واستحالة خلو الأرض من الحجة الإلهي، وضرورة المعاد ويوم القيامة، وكذلك تأسيس مجموعة من القواعد العملية، والأسس الكلامية؛ والتي من أبرزها قاعدة اللطف[١].

يتألف برهان الحكمة من قياس منطقي، مفاده: لو لم تثبت تلك المبادئ والأصول؛ للزم نقض الحكيم غرضه، والتالي محال، فالمقدّم مثله في المحاليّة.

فلسفة برهان الحكمة تقوم على حكم العقل بأنّ الحكيم يستحيل عليه فعل القبيح، والإخلال بالواجب، وجوهره يرجع إلى (مالا ينبغي فعله).

إنّ برهان الحكمة الواقع في طريق إثبات تلك الأصول، يكشف عن علاقة اقترانية في غاية الأهمية، قائمة بين (الله) و(الحكمة) والتي توضّح مقدار الترابط بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون، هذه المساهمة الواسعة

---

(١) عرّف الشيخ الطوسي(قدس سره) اللطف بأنّه: «عبارة عن جميع ما يقرّب العبد إلى الطاعة، ويبعده عن المعصية، حيث لا يؤدي إلى الإلجاء» . وقال الشيخ المفيد (قدس سره): «والدليل على وجوبه توّقف غرض المكلّف عليه، فيكون واجباً في الحكمة» . راجع: النكت الاعتقادية: ٣٥، و المسلك في أصول الدين: ١٠٢ . وللوقوف على تفاصيل القاعدة من حيث المدلول والأقسام والأقوال والأدلة، لاحظ: محاضرات في الإلهيات (للسبحاني) : ١٨٧ـ١٨٩.

للرؤية الأيديولوجية بواسطة برهان الحكمة، كشف عنها العلامة الحلي (قدس سره) بقوله:

«الأصل الذي يتفرّع عليه مسائل العدل، معرفة كونه تعالى حكيماً، لا يفعل القبيح، ولا يخلّ بالواجب، فإذا أثبتوه بنوا عليها مسائل العدل من حسن التكليف، ووجوب اللطف وغيرهما من المسائل»[١].

(١) أنوار الملكوت في شرح الياقوت: ١٠٥.

الفصل الرابع

دوافع البحث عن الرؤية الإلهية

يشتمل على مبحثين:

المبحث الأوّل: الدوافع: التصنيف وآثار الخلط

المبحث الثاني: الدوافع البحثية: عرض وتحليل

المبحث الأوّل

الدوافع: التصنيف وآثار الخلط

ما يُحرك الإنسان ـ بما يمتلك من فعل اختياري وغاية توجب اتصاف فعله بالحكمة والخروج عن العبثية ـ نحو تأسيس رؤية إلهية تحكي عن البعد الاعتقادي، وتقع في طريق استنباط الرؤية الأيديولوجية هو ما نقصده من كلمة «الدوافع»[١].

وعليه: دراسة الدوافع للبحث عن الرؤية الكونيّة الإلهية تعتني بالمحركات البحثية التي يُدرك العقل من خلالها وجوب بناء رؤية اعتقادية بحيث يبقى كل من البعد الاختياري والبعد الغائي محفوظاً ضمن تلك الباعثية والمحركية، على نحو لا يمكن التفكيك بين الدوافع بالمعنى المذكور والهدفية التي تقوم على أساسها جميع أفعال الإنسان بما فيها البعث والتحريك نحو الرؤية الإلهية.

---

(١) يذهب البعض إلى التفرقة بين الدوافع (Mobiles) والبواعث (Motifs) فيجعل الأولى انفعالية، والثانية عقلية، فالبواعث توجه، والدوافع تحرك. راجع: المعجم الفلسفي ج ١: ٥٥٧.

يرجع المبحث المذكور في الأبحاث الكلامية إلى الحديث عن وجوب النظر والمعرفة، وتحديد أوّل الواجبات على المكلف الكلامي[١]، الذي يدور موقفه العقدي بين حالات ثلاث:

(أ) اليقين بالرؤية الإلهية. (ب) اليقين بعدمها. (جـ) الشك فيها.

الفرق المنهجي بين المواقف الثلاثة يتمثل في مطالبة الموقفين الأوّلين بالدليل على الإثبات أو النفي؛ لاشتراكهما في الحالة اليقينية والوثوقية بالرؤية الاعتقادية أعم من كونها إلهية أو غيرها، دون أن تقتصر المطالبة بالدليل على الرؤية الإلهية وإعفاء غيرها عن تقديم ما يكون دليلاً على نفي الرؤية الإلهية وإثبات نقيضها، نعم لا معنى لمطالبة الموقف الشكّي بالدليل، لأنّه فرع الاعتقاد، ولا اعتقاد مع الشك الذي تتساوي فيه النسبة بين الإثبات والنفي.

المسار المشترك للمواقف الثلاثة عبارة عن الالتزام بالبحث عن الرؤية الإلهية، وتحديد نوع الحكم عليها، وهذا لا يستثنى منه حتى الشاك الذي يكون مطالباً بتحويل حالة الشك إلى اليقين، واللاّأدرية إلى الجزمية.

---

(١) يمتاز المكلف الكلامي عن المكلف الشرعي، بأنّ الثاني مقيد بالبلوغ دون الأوّل، إذ يكفي فيه العقل والتميز. لاحظ: كشف البراهين (ابن أبي جمهور): ٧٤ـ٧٥، وكذلك: حقائق الإيمان (زين الدين العاملي): ١٣٥ ـ ١٣٨.

هذه النقطة المشتركة الحاكمة على كل إنسان هي التي تخضع تحت عنوان «الدوافع البحثية» والتي ينبغي تمييزها عن صنف آخر من الدوافع نصطلح عليه بـ«الدوافع الاعتقادية» أو «الدوافع التصديقية».

التمايز بينهما يرجع إلى المهمة التي يقوم بها كل صنف، فالدوافع البحثية تتكفل بالجواب عن سؤال: لماذا يجب البحث عن الرؤية الإلهية؟ بينما الثاني يتكفل بالجواب عن سؤال: ما هو سبب الاعتقاد بهذه الرؤية دون غيرها؟

العلاقة المنطقية بين الصنفين هي علاقة طولية، فالبحث عن الدوافع الاعتقادية في طول البحث عن الدوافع البحثية، ومتأخرة عنها في الرتبة المنهجية، وهذا هو الموجب لتقدم مسألة النظر والمعرفة على بقية المسائل الكلامية، وإن وقع النزاع في تحديد أوّل الواجبات على المكلف، فوجدت أقوال متعددة؛ منها:

الأوّل: معرفة الله تبارك تعالى؛ لأنّها مقصودة بالذات، وغيرها مقصود بالتبع، ولما ثبت عن أمير المؤمنين عليه السلام: «أوّل الدين معرفته»[1].

الثاني: النظر والفكر في المعرفة، دون المعرفة ذاتها؛ لأنّها متوقفة على النظر توقف المشروط على شرطه، فإنّ النظر والفكر وهما «ترتيب أمور

---

(١) شرح نهج البلاغة (محمد عبده)، الخطبة الأولى: ١٤.

معلومة للتأدي إلى مجهول»[١] شرط في حصول المعرفة، ومن دونهما يمتنع تحققها.

الثالث: القصد إلى النظر؛ لأنّه فعل اختياري مسبوق بالقصد، فيتقدم على النظر، من باب تقدم الإرادة على الفعل.

الرابع: الشك، لأنَّ النظر بدون شك سابق يستلزم طلب تحصيل الحاصل، وهو محال؛ لدوران الأمر بين ترجيح الإثبات على النفي أو ترجيحه على الإثبات، وكلاهما اعتقاد جازم متحقق لا معنى للنظر معه[٢].

لا أعتقد أن ترجيح أحد تلك الأقوال وتشخيص أوّل الواجبات ذات قيمة مؤثرة في مسار البحث واختلاف نتائجه خصوصاً إذا قلنا : «هذه المنازعة لفظية؛ لأنه إن عنى بأوّل الواجبات ما يجب لذاته وبالقصد الأوّل فهو المعرفة وإلا فهو النظر أو القصد إليه»[٣].

الذي ينبغي التأكيد عليه: ضرورة التميز وعدم الخلط بين الدوافع الاعتقادية والدوافع البحثية؛ لما يترتب عليه من آثار ونتائج ذات ارتباط وثيق بالرؤية الإلهية، وهذا ـ التأكيد على الفصل ـ ما لا نجده في الأبحاث الكلامية التي انشغل اهتمامها بتلك المنازعة المعنوية التي دأب الكثير منهم

---

(١) اللوامع الإلهية في المباحث الكلامية: ٢٩.

(٢) راجع: شرح نهج البلاغة (ابن أبي الحديد) ج١: ٧٣، و المواقف ج١: ١٦٦، و كشف البراهين: ٧٥، و الفوائد المدنية والشواهد المكية: ٤٠٥.

(٣) معارج الفهم في شرح النظم: ٩١.

على حلّها والخروج برؤية تصالحية تشترك في التصديق بوجوب النظر والمعرفة، واعتبار أوّل المسائل الكلامية هي الرؤية الإلهية من حيث الدوافع البحثية[١].

نتيجة الخلط بين الدوافع البحثية والدوافع الاعتقادية

ثمة نظريات تطرح على أنَّها تمثّل دوافع اعتقادية بالرؤية الإلهية، والتي نجدها تتصدى للجواب عن منشأ ظهور الدين في حياة الإنسان، مع أنَّها تفتقد المستند العلمي الذي يثبتها، وتبتلي بعدم القدرة على الفصل بين الدوافع البحثية عن الرؤية الكونيّة وغيرها، ونكتفي بذكر فرضيتين على ذلك، وملاحظة بعض الإشكاليات المختلطة؛ نتيجة عدم التمييز بين الصنفين من الدوافع، وهما:

الأولى: فرضية الجهل

تقرر الفرضية في أفضل صياغاتها: أنَّ الحياة البشرية في بعدها التفكيري مرت بثلاث مراحل:

١ـ **المرحلة اللاّهوتية**: وفيها يتم إرجاع حوادث الطبيعة وتفاعلاتها إلى علة ماورائية وحقيقة غيبة تسمى بـ «الإله» نتيجة جهل الإنسان بالعلل الطبيعية، والإيمان بضرورة أن يكون لكل حادثة علة.

---

(١) لاحظ: نظرية المعرفة في القرآن (جوادي آملي): ٨٧.

٢ـ المرحلة الفلسفية: وتمثل الفترة التي استطاع الإنسان فيها الوقوف على فكرة وجود قوي مؤثرة واحدة تسمى بـ «الطبيعة» واستبدال التفسير اللاهوتي للسببية بالتفسير الفلسفي، الذي ينص على تخطئة إرجاع ظواهر الطبيعة إلى تلك الحقيقة الماورائية؛ أعني: الإله.

٣ـ المرحلة الوضعية: وهي الفترة التي تجاوز فيها الإنسان المعرفة الإجمالية لمبدأ السببية، ليصل إلى المعرفة التفصيلية بعلل الأشياء، وذلك عن طريق العلم والتجربة والملاحظة، وبذلك حلَّت الحقيقة العلمية مكان الخرافة الغيبية، وتبين الخطأ في برهان النظم، عندما تمَّ إرجاع النظام الكوني إلى الإله الواحد، وتجاهل الطبيعة التي تستند إليها كل حادثة[١].

يكشف هذا التمرحل الثلاثي الذي افترضه (أوجست كونت) (Agustcomte) عن أنَّ الدافع التصديقي بالرؤية الإلهية هو الجهل الإنساني بالأسباب الحقيقية للظواهر الطبيعية، والذي تزامن مع بداية المعرفة البشرية، لتنتقل بعد تجاوزها المرحلة الفلسفية إلى الدور العلمي الوضعي الذي تمكن من عزل الرؤية الإلهية عن الواقعية[٢].

قد يُقال: المحاورة الإبراهيمية مع النمرود قد تكون رافداً لهذه الفرضية،

---

(١) عرض الشيخ السبحاني عدة تقريرات لبرهان النظم، وأهم الإشكالات عليه مع أجوبتها، راجع: الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل ج١: ٣٣ـ٥٨.

(٢) لاحظ: علم الاجتماع ومدارسه: ٢٢٠ـ٢٢١.

حيث ترى أنّ المنطلق للتصديق بالرؤية الإلهية التي آمن بها النبي إبراهيم عليه السلام، يتمثل في تلك الاستفهامات التي دارت حول (جنّ الليل) و(بزوغ القمر والشمس) حيث قادته إلى القول: ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّماوَاتِ وَالأَرْضَ حَنِيفاً وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾[١]، وكذلك الدعوة القرآنية للسؤال عن ظواهر الطبيعة من خلال قوله تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَنْ خَلَقَ السّماوَاتِ وَالأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ...﴾[٢]، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَن نَزَّلَ مِنَ السّماءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الأَرْضَ مِنْ بَعْدِ مَوْتِهَا...﴾[٣]، ليكون الجواب في السؤالين واحداً وهو ﴿لَيَقُولُنّ اللّهُ﴾[٤].

المؤاخذات على فرضية الجهل

أوّلاً: تشتمل الفرضية الأوجستية على جانبين: أحدهما صحيح وهو أنَّ نشأة التفكير الإنساني بدأت في مرحلة سابقة على اكتشاف العلل والأسباب الطبيعية، والآخر خاطئ وهو جعل بداية التفكير بالرؤية الإلهية ـ فضلاً عن التصديق بها ـ هو عندما واجه استفهامات الطبيعة وتفاعلاتها؛ كالزلازل والبراكين والأمطار ونحوها، وهذا أوّلاً: لا دليل عليه، وثانياً: يتعارض مع

---

(١) الأنعام: ٧٩.

(٢) العنكبوت: ٦١.

(٣) العنكبوت: ٦٣.

(٤) العنكبوت: ٦١ـ٦٣.

أسبقية الأسئلة المعرفية المتعلقة بـ «الوجود» و«الإنسان» و«السبيل» وهي: من أين، في أين، إلى أين؟

ثانياً: تحاول الفرضية المذكورة تصوير التنافي الذاتي بين الإيمان بالرؤية الإلهية، والتصديق بالعلل الطبيعية، وكأنهما طرفي نقيض يستحيل اجتماعهما، وهذا التصور خاطئ؛ لأنَّ الرؤية الإلهية لا تلغي انتساب الظواهر الكونيّة إلى عللها التي تكشف عنها الملاحظة والتجربة، وإنّما تؤكد على ضرورة رجوع جميع العلل الوجودية إلى مبدأ واحد يُطلق عليه «الواجب بالذات» بحيث تقع في طول ذلك المبدأ الواجبي، كما تقدم ذلك في الفصل الأوّل عند المقارنة بين الرؤيتين المادية والإلهية.

ثالثاً: قلنا سابقاً: من الضروري أن يكون الحكم على الرؤية الإلهية إيجاباً أو سلباً يستند إلى الدليل الإثباتي، وعليه: تواجه الفرضية المذكورة إشكالاً منهجياً يرتبط بالأساس الذي تقوم عليه، وهو الاستقراء الظني الذي لا يتجاوز دراسة بعض الحالات الدونية للأفراد الإنسانية، دون الأخذ «بعين الاعتبار النظرة الكونيّة لقمم الفكر الإنساني»[1] وحينئذٍ تفتقد التعميم الذي يرتكز على حكم العقل المستند إلى علله وأسبابه التي توجبه؛ كالاستقراء التام أو الاستقراء الناقص المعلّل ونحوهما[2]، وهذا سبب توصيفها بالفرضية

---

(١) الدوافع نحو المادية (مطهري) : ٤٣.

(٢) ينقسم الاستقراء وهو « دراسة الجزئيات لاستنباط حكم عام» إلى قسمين:

١ـ الاستقراء التام: وهو دراسة جميع الجزئيات، وحكمه: إفادة اليقين.

←

دون أن ترقى إلى مستوى النظرية[١].

رابعاً: تستبطن الفرضية المذكورة خلطاً منطقياً بين صنفي الدوافع؛ هما: الدوافع البحثية والدوافع التصديقية، حيث إنَّ الاستفهام عن الطبيعة وعلاقاتها الواقع في طريق الحركة الفكرية، يمثّل دافعاً عن للبحث عن الرؤية الإلهية، دون أن يكون دخيلاً بنحو السببية التامة للتصديق بها.

الدور الطفولي الذي تفترضه الفلسفة الوضعية للمرحلة اللاهوتية[٢]، الذي يجعل الرؤية الإلهية وليدة الجهل المعرفي بالطبيعة، واستبعاد التفكير المنطقي في ذلك ـ وكأننا نبحث عن قضية النحس والرقم (١٣)[٣] ـ لم يحاول تحديد الموقع الصحيح لـ «الجهل» وهو كونه دافعاً للبحث عن

→

٢ـ الاستقراء الناقص: وهو دراسة بعض الجزئيات، وحكمه: إفادة الظن إلا في بعض حالاته . لاحظ: المنطق ج٢: ٢٩٣ـ٢٩٦..

(١) الفرق بين النظرية والفرضية: أنَّ النظرية تستند إلى الدليل الإثباتي الذي يدلل على صحتها سواء كانت مطابقة للواقع أو لا، بينما الفرضية تكون فاقدة لذلك، وتبقى مطروحة على مستوى الاحتمال فقط.

(٢) يذهب (أوجست كونت) إلى أنَّ «المرحلة التيولوجية (الإلهية ـ الدينية) التي بدأت بها الإنسانية تشبه مرحلة الطفولة التي يبدأ بها الإنسان الفرد حياته، والمرحلة الميتافيزيقية (الفلسفية) تشبه مرحلة الشباب والمراهقة، والمرحلة الوضعية (العلمية) التي استقرت عليها الإنسانية تشبه مرحلة الرجولة والاكتمال الذي يصل إليها الفرد» . لاحظ: علم الاجتماع ومدارسه: ٢٢١.

(٣) لاحظ: الفطرة (مطهري) : ١٤٩.

تأسيس الرؤية الإلهية، ينبثق عن بُعد وجودي يلازم الإنسانية (فطري) يُعرف بـ «حب الاستطلاع».

أمّا منشأ الاعتقاد بالرؤية الإلهية فلا علاقة له بذلك، وإنّما يقوم على الأسس التصديقية التي توجب اتصافها باليقينيّة، وبرهان النظم، ودلالة الأثر على المؤثر أحد مظاهر تلك الأسس.

إنّ موقعية الجهل بالظاهرة الطبيعية،و الاستفهام عن أسبابها تتجلى في الطريقية نحو الوصول إلى مناشئ التصديق والاعتقاد، حيث يسلك الإنسان طريق السؤال عن العلل السفلى للكشف عن مبدأ العلل العليا وهو الله تعالى، وهذا ما نلمسه في واحد من البراهين العقلية على إثبات وجود الرؤية الإلهية، وهو برهان الإمكان؛ وذلك عندما انتقل بالذهن إلى الوقوف على المبدأ التصديقي عن طريق السؤال عن علة تحقق الموجود في الخارج؛ لدورانه بين شقين لا ثالث لهما، وهما: إمّا الواجب بالذات وإمّا الممكن بالذات، الذي ينتهي إلى الأوّل، دفعاً للدور والتسلسل[1]، وحينئذ يكون التصديق بالرؤية الإلهية معلولاً لإدراك العقل ضرورة انتهاء الممكنات الفقيرة إلى مبدأ واجب الوجود بالذات، وليس معلولاً للجهل بالعلة، حتى نذهب إلى فرضية الجهل.

---

(١) للوقوف على تفصيل برهان الإمكان، راجع: دروس في العقيدة الإسلامية ج١ : ٧٧ـ٧٨، و الباب الحادي عشر: ١٩ـ٢٠.

تأسيساً على ذلك: نعرف الخلل في فهم تلك الآيات القرآنية عند جعلها رافداً لتلك الفرضية، حيث لا دلالة لها على اعتبار الجهل دافعاً للتصديق، وإنّما هي في مقام بيان طريقية السؤال عن الآيات الآفاقية والأنفسية نحو الوصول إلى الرؤية التحقيقية البرهانية بالله تعالى، وفرق بين طريقية الاستفهام، والقول بموضوعيته في التصديق، والأوّل هو الصحيح دون الثاني.

الثانية: فرضية الخوف

يكتب (وِل ديورانت) عند الحديث عن مصادر الدين وخلق العقيدة الدينية أنَّ «الخوف ـ كما قال لوكريشس ـ أوّل أمهات الآلهة، وخصوصاً الخوف من الموت»[1].

ويقول الفيلسوف «براتراند راسل» : «في عقيدتي أنَّ الإقبال على الدين والتدين في تاريخ الإنسان، ينشأ عن الخوف، فإنَّ الإنسان يرى نفسه ضعيفاً إلى حدٍ ما في هذه الحياة.

وعوامل الخوف في حياة الإنسان ثلاثة:

١ـ الخوف من الطبيعة التي قد تحرقه بصاعقة من السماء أو تبتلعه بزلزال في الأرض تحت قدميه.

(١) ديورانت، وِل وايزيل، قصة الحضارة، دار الفكر، المجلد الأوّل: ٩٩.

٢ـ الخوف من الإنسان الذي قد يسبب له الدمار والخراب والهلاك، بما يثير من حروب.

٣ـ الخوف من شهواته التي قد ينجرف معها، وتتحكم في سلوكه، وتفوّت عليه من ساعات استقراره وهدوئه، ويكون الدين سبباً في تعديل هذا الخوف والرعب، والتخفيف منه»[١].

ثمة ما قد يوهم من خلال بعض الآيات القرآنية والأحاديث الروائية والنظريات الكلامية قبول تلك الفرضية، فعلى سبيل المثال:

يطرح القرآن الكريم العلاقة بين الخوف والرؤية الإلهية في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلْكِ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ﴾[٢].

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذَا غَشِيَهُم مَّوْجٌ كَالظُّلَلِ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ فَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا كُلُّ خَتَّارٍ كَفُورٍ﴾[٣].

وكذلك قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُم بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾[٤].

---

(١) مقابلة براتداند راسل ـ وايت، نقلاً عن: دور الدين في حياة الإنسان (الآصفي) : ٨٠.

(٢) العنكبوت: ٦٥.

(٣) لقمان: ٣٢.

(٤) الرعد: ٢٨.

كذلك لاحظ جواب الإمام الصادقعليه السلام عندما قيل له: يا بن رسول الله دلّني على الله ما هو؟ فقدِ كثر عليَّ المجادلون وحيروني؟ فقال له عليه السلام: «يا عبد الله هل ركبت سفينة قط؟ قال: نعم، قال: **فهل كسر بك حيث لا سفينة تنجيك ولا سباحة تغنيك**؟ قال: نعم، فقال عليه السلام: **فهل تعلق قلبك هنالك أنَّ شيئاً من الأشياء قادر على أن يخلصك من ورطتك**؟ فقال: نعم، فقالعليه السلام : **فذلك الشيء هو الله قادر على الإنجاء حيث لا مُنجي، وعلى الإغاثة حيث لا مُغيث ....**»[1].

أمّا الذي يكشف عن التدليل الكلامي للفرضية المذكورة، فهو نظرية دفع الضرر المحتمل، التي تقرر الارتباط بين احتمال الضرر الناشئ عن عدم الاعتقاد بالرؤية الإلهية، وحكم العقل الإلزامي بضرورة دفعه عن طريق التصديق بالرؤية الإلهية، ومن الواضح أنّ الضرر المحتمل الواقع موضوعاً للنظرية يعتبر مظهراً من مظاهر الخوف.

المؤاخذات على فرضية الخوف

أوّلاً: تفتقد الفرضية المذكورة إبراز العلة الواقعية لدعوى الترابط المنطقي بين الخوف الواقع في مرتبة السببية وبين التصديق بالرؤية الإلهية الواقع في مرتبة النتيجة، حيث إن العلاقة اللزومية بين شيئين تكون معلولة لأحد سببين:

١ـ عامل داخلي «ذاتي».

٢ـ عامل خارجي «حد أوسط».

---

(١) التوحيد: ٢٣١.

والأوّل: مثل الترابط بين النفس البشرية والتصديق بأنّها تسعى نحو طلب الكمال والجمال، لا لشيء إلا للعلاقة الذاتية بينهما، وهو ما يصطلح عليه بالعلاقة الفطرية، وسوف نقف عليها لاحقاً.

والثاني: مثل الترابط بين ثبوت التغير للعالم وكونه حادثاً، حيث يستند ذلك إلى حد أوسط برهاني وهو (المتغير) واقع في طريق قياس يقيني بديهي الإنتاج.

وبناءً على ذلك: لا نجد واحداً من السببين المذكورين صالحاً للتدليل على تلك العلاقة القائمة بين الخوف والتصديق بالرؤية الإلهية، فمن الواضح جداً أنّها تفتقد المنشأ الذاتي؛ لتخلّف النفس البشرية عن الخوف المذكور، كما تفتقد الوسط البرهاني؛ لأنَّ الرسوخ والثبات التصديقي للرؤية الإلهية، يمنع أن يكون الخوف حداً أوسَطاً لها[1].

ثانياً: تحتوي الفرضية المذكورة على الخلط بين الدوافع البحثية والدوافع التصديقية، حيث إنَّ الخوف الناشئ عن أحد عوامله الثلاثة[2] يكون محرِّكاً للعقل تجاه تأسيس رؤية كونيّة إلهية، وليس سبباً تامّاً للتصديق بها، والذي هو عبارة عن النزعة الذاتية الفطرية أو الدليل العقلي اليقيني الواقع حده الأوسط في طريق إثبات الرؤية الإلهية.

تأسيساً على ذلك: النظرية التي يطرحها علماء الكلام وهي «نظرية دفع الضرر المحتمل» واقعة في مرتبة الدوافع البحثية ـ كما سيأتي التطرق إليها

---

(١) المؤاخذة المذكورة ترد على الفرضية السابقة أيضاً وهي فرضية الجهل.

(٢) لا ينحصر الخوف في العوامل الثلاثة التي طرحها راسل، بل يبقى الجهل بالمصير عاملاً مهماً في حدوث الخوف.

في المبحث الثاني ـ حيث تمَّ إدراجها تحت مسألة وجوب النظر والمعرفة، ولا علاقة لها بالدوافع التصديقية، وهذا يعني: أنَّ طرفي العلاقة الارتباطية هما: الضرر المحتمل وضرورة البحث عن الرؤية الإلهية، وليسا هما: الضرر المحتمل والتصديق بالرؤية الإلهية، وهذا ما تحاول الآيتين السابقتين وكذلك الرواية المتقدمة الإشارة إليه، من أنَّ الركوب في الفلك، وغشية الموج كالظلل، وانكسار السفينة طريق إلى الوصول إلى الرؤية الإلهية، وليست عللاً للتصديق بها.

ثالثاً: الخلط الآخر الذي يذكر في الفرضية المذكورة عدم تمييزها بين الدوافع والآثار، فالخوف يدفع نحو البحث عن العقيدة، والاطمئنان أثر مترتب على الخوف؛ كما قال تعالى: ﴿**الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُم بِظُلْمٍ أُوْلَئِكَ لَهُمُ الأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ**﴾[١]، وقال أيضاً: ﴿**أَلاَ إِنَّ أَوْلِيَاء اللّهِ لاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ**﴾[٢]، فهذه الآيات تحكي عن الآثار المترتبة على التصديق بالرؤية الإلهية، وهي متأخرة رتبة عن الدوافع البحثية؛ بل والدوافع التصديقية[٣].

---

(١) الأنعام: ٨٢

(٢) يونس: ٦٢.

(٣) لاحظ: الله خالق الكون: ٣٢ـ٣٣.

المبحث الثاني

الدوافع البحثية: عرض وتحليل

يذكر علماء الكلام مجموعة من النظريات التي تدخل ضمن دائرة الدوافع البحثية عن الرؤية الإلهية، وذلك في سياق تناولهم مسألة «وجوب النظر والمعرفة» في أوائل أبحاثهم الكلامية.

ثمة إجماع أممي على وجوب البحث عن الرؤية الإلهية من جميع المدارس الكلامية المعتمدة، والتي أبرزها:

* المدرسة الإمامية

* المدرسة الاعتزالية

*المدرسة الأشعرية

الجهة التي وقع الاختلاف فيها هي تحديد طريق ذلك الوجوب، حيث ذهب مسلك العدلية ـ الإمامية والمعتزلة ـ إلى كونه وجوباً عقلياً، وليس دور الشارع إلا المساندة والإرشاد الطريقي إلى حكم العقل وإدراكه[1]، بينما اتجه مسلك الأشاعرة إلى أنَّ « وجوب المعرفة عندنا بالشرع؛ للنصوص الواردة فيه، والإجماع المنعقد عليه، واستناد جميع الواجبات إليه»[2].

---

(١) لاحظ المصادر التالية: كشف المراد: ٢٤١، معارج الفهم: ٨٣، قواعد المرام: ٢٨، شوارق الإلهام ج٤: ٢٤٩، شرح الأصول الخمسة (القاضي عبد الجبار) : ٦٤.

(٢) شرح المقاصد: ٤٥.

نحاول استعراض المسلكين وقراءة الجدل الكلامي بينهما، والمحاولات الهجومية تارة والدفاعية أخرى، التي أخذت طابع الكر والفر، في الوقت الذي نشعر بالغرابة تجاه فقدان طريق ثالث للوجوب لم يطرح في أبحاثهم، يختلف عن الطريقين الشرعي الأشعري والعقلي العدلي، وهو الوجوب الفطري، الذي ينص على البعد الداخلي الناشئ عن طبيعة الإنسان النوعية إزاء البحث عن الرؤية الإلهية.

دفعاً للالتباس المقدّر، ينبغي التمييز بين الوجوب الفطري المذكور، والقول بفطرية القضيتين اللتين يعتمد عليهما الوجوب العقلي، وهما: دفع الضرر المحتمل، ولزوم شكر المنعم، فإن جوهر الفرق بين الوجوبين يرجع إلى تعليل الوجوب العقلي بهاتين القضيتين الفطريتين ـ على القول بفطريتها ـ بينما الوجوب الفطري للبحث عن الرؤية الإلهية غير متقوّم بهما، مستقل دونهما، وهو ما يعبّر عنه «بالشعور الديني، ويعتبر بعداً رابعاً للروح الإنسانية، بالإضافة إلى حب الاستطلاع والشعور بالخير، والشعور بالجمال»[1].

نعود إلى دراسة المسلكين، ومشاهدة الحجج التي يقدمها كل واحد منها للتدليل على صحة مسلكه وإبطال الآخر:

المسلك الأوّل: الوجوب الشرعي

---

(١)دروس في العقيدة الإسلامية: ٣٥.

يكشف النص المتقدم الذي طرحه التفتازاني عن مجموع الوجوه التي استند إليها الوجوب الشرعي للرؤية الإلهية، وهي عبارة عن ثلاثة وجوه:

١ـ النصوص الشرعية. ٢ـ الإجماع.

٣ـ استناد جميع الواجبات إلى الشارع.

الوجه الأوّل: الاستدلال بالظواهر من الآيات والأحاديث، من قبيل:

١ـ قوله تعالى: **﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لاَ إِلهَ إِلا اللّهُ﴾**[1] حيث يدل الأمر على الوجوب.

٢ـ قوله ﷺ: «ويل لمن لاكها بين فكيه ولم يتأمل فيها»[2] عند نزول قوله تعالى: **﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّماوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لأُوْلِي الأَلْبَابِ﴾**[3] وتقريب الاستدلال: أنّه ﷺ توعدَّ على ترك البحث والتفكر في الرؤية الإلهية، مما يدل على وجوبه؛ « إذ لا وعيد على ترك غير الواجب»[4].

الوجه الثاني: الاستدلال بإجماع المسلمين كافة على وجوب البحث عن الرؤية الإلهية، وهذا هو المعتمد في إثبات وجوب النظر عند صاحب المواقف[5].

---

(١) محمد: ١٩.

(٢) بحار الأنوار ج٦٦: ٣٥٠.

(٣) آل عمران: ١٩٠.

(٤) المواقف: ١٤٨.

(٥) المواقف: ١٤٨.

المفارقة في المسلك الأشعري نشاهدها بين الإيجي الرافض للاستدلال بالنصوص القرآنية؛ لدلالتها الظنية، وبالأخبار والروايات؛ لإسنادها الظني، وعدم تجاوزها أخبار الآحاد[١]، وبين التفتازاني الذي وقف مدافعاً عنها، وذلك من خلال جوابه عن عدم قطعية دلالة الأمر في النص القرآني على الوجوب، حيث يقول: «إنّ الظنّ كافٍ في الوجوب الشرعي»[٢].

وكذلك جوابه عن عدم قطعية طريق الإجماع على الرؤية الإلهية شرعاً، حيث يقول: «إنَّ الإجماع عليه متواتر إذا بلغ ناقلوه في الكثرة حداً يمتنع تواطؤهم به على الكذب، فيفيد القطع»[٣].

يسجل الإيجي إشكالاً آخر على الإجماع المذكور، يرتكز على أنَّ أصحاب الإجماع الذين يعتمد عليهم؛ كالصحابة والتابعين، لم يُعلم استفسارهم عن الدلائل الدالة على الصانع وصفاته، مما يكشف عن عدم وقوع الإجماع عليه، ويجيب على ذلك بما حاصله:

المعرفة على وجهين:

١) إجمالية؛ كالمعرفة الأعرابية الحاصلة عن طريق دلالة البعرة على البعير، والأثر على المسي .

---

(١) المواقف: ١٤٨.

(٢)شرح المقاصد ج١: ٤٦.

(٣) شرح المقاصد: ٤٦.

٢) وتفصيلية يختص بها العلماء، ومعقد الإجماع هو الأوّل، وهو متحقق بالوجدان، لا يمنعه عدم الاستفسار عن المعرفة التفصيلية[1].

مناقشة الاتجاه العدلي للمستندين النصي والإجماعي

استدلَّ العدلية على بطلان الموقف الأشعري تجاه وجوب البحث عن الرؤية الإلهية شرعاً، من خلال الاعتراض الكبروي على أصل صلاحية الطريق الشرعي سواء كان نصاً أو إجماعاً لوجوب البحث، وساق ثلاثة أدلة لإثبات ذلكن قمنا بجمعها من مجموع مصادرهم، وهي:

الدليل الأوّل: لزوم محذور الدور.

حاصله: لو لم تجب الرؤية الإلهية إلا عن طريق الشرع؛ للزم الدور، والتالي باطل، فالمقدم مثله في البطلان، وبيان الملازمة بعد بداهة بطلان التالي (الدور) كالتالي:

«معرفة الإيجاب تتوقف على معرفة الموجب (الله تبارك وتعالى) فإنَّ من لا نعرفه بشيء من الاعتبارات البتة، نعلم بالضرورة أنَّا لا نعرف أنَّه أوجب، فلو استفيدت معرفة الموجِب (الله تعالى) من معرفة الإيجاب لزم الدور المحال»[2].

---

(١) لاحظ: المواقف: ١٥١ـ١٥٢.

(٢) نهج الحق وكشف الصدق: ٥٢.

وأجيب على محذور الدور:

«بأنَّ وجوب المعرفة بالشرع في نفس الأمر لا يتوقف على معرفة الإيجاب، وإن توقف على الإيجاب في نفس الأمر، فلا يلزم الدور»[(١)].

يخلص الدليل المذكور وجوابه إلى أنَّ الدور يتولد عن مجموع مقدمتين:

المقدمة الأولى: وجوب الرؤية الإلهية بالشرع يتوقف على معرفة الإيجاب؛ لأنَّ الوجوب فرع الإيجاب من ناحية الشارع.

المقدمة الثانية: معرفة الإيجاب تتوقف على وجوب الرؤية الإلهية؛ لأنّه لو لم تحصل معرفة بالله تعالى لما حصل علم بأنَّه أوجب (الإيجاب).

ويترتب على المقدمتين: توقف وجوب الرؤية الإلهية على نفسها، وهذا دور محال بالضرورة.

* والجواب المذكور عن إشكالية الدور يتجه إلى منع التوقف في المقدمة الأولى، وذلك بافتراض توقف وجوب الرؤية الإلهية على ذات الإيجاب، وليس على معرفته، كما هو مذكور في المقدمة الممنوعة.

ويمكن ذكر ملاحظتين على الجواب المذكور:

الملاحظة الأولى: وهي التي ذكرها المحقق اللاّهيجي، وتقوم على الفرق بين الأمور العقلية والأمور الشرعية، فالأوّل من سنخ الحقائق الطبيعية

---

(١) إحقاق الحق وإزهاق الباطل ج١: ١٦١.

النفس أمرية، والثاني من سنخ الاعتبارات الوضعية التي تتوقف على واضعها، وينتفي العلم بها عند انتفاء العلم بواضعها.

وعليه: «فالوجوب الشرعي إنما يتحقق من حيث هو شرعي بالعلم بالشارع من حيث هو شارع، وليس له من حيث هو كذلك ثبوت في نفس الأمر سوى تحققه من الشارع المعلوم كونه شارعاً»[١].

وبناءً على ذلك: يمتنع الوجوب الشرعي على المكلف عند انتفاء العلم بالشرع «وهذا بخلاف الواجب العقلي، فإنَّ كونه بحيث يذعن له العقل ويقتضيه نفس أمر له»[٢].

الملاحظة الثانية: وترتكز على تحديد ماهية الوجوب الشرعي المأخوذ في مقدمة الاستدلال، فإنّ وجوب المعرفة إمّا أن يكون عبارة عن الوجوب الإنشائي أو الوجوب الفعلي الذي يستبطن فعلية تحريك المكلف نحو تحصيل المعرفة، بخلاف الأوّل الفاقد لتلك الفعلية، فإن كان وجوبها هو المعنى الأوّل؛ فهو وإن كان لا يتوقف على معرفة الإيجاب؛ لكنه لا ينتج المطلوب وهو لزوم تحريك الإنسان نحو تحصيل الرؤية الإلهية بالفعل، وإن كان وجوبها ـ المعرفة ـ هو المعنى الثاني؛ فإشكال الدور وارد لا محالة؛ لتوقف الوجوب الفعلي للرؤية الإلهية على معرفة الإيجاب المتوقف عليه.

---

(١) شوارق الإلهام ج٤: ٢٥٩.

(٢)شوارق الإلهام ج٤: ٢٦٠.

قد يُقال: يمكن استبدال توقف وجوب الرؤية الإلهية على ذات الإيجاب، بتوقف معرفة الإيجاب على نفس الرؤية الإلهية، وليس على وجوبها، فيندفع الدور؛ لأنَّه لم يتوقف الشيء على نفسه.

فيقال: لو لم يتم تحصيل الرؤية الإلهية، لم تتم معرفة الإيجاب من ناحية الشارع؛ لتوقف العلم بأنّه أوجب على تحصيلها، وهذا هو مفاد وجوبها.

الدليل الثاني: لزوم محذور تحصيل الحاصل أو التكليف بما لا يُطاق

وحاصله: لو وجبت الرؤية الإلهية عن طريق الأمر الشرعي؛ للزم إمّا تحصيل الحاصل وإمّا التكليف بما لا يُطاق، والتالي باطل، فالمقدم مثله في البطلان، وبيان ذلك:

«لو كانت المعرفة إنما تجب بالأمر، لكن الأمر بها إمّا أن يتوجه إلى العارف بالله تعالى أو إلى غير العارف، والقسمان باطلان، فتعليل الإيجاب بالأمر محال.

أمّا بطلان الأوّل؛ فلأنَّه يلزم منه تحصيل الحاصل، وهو محال، وأمّا بطلان الثاني؛ فلأنَّ غير العارف بالله تعالى يستحيل أن يعرف: أنَّ الله قد أمره، وأنَّ امتثال أمره واجب، وإذا استحال أن يعرف أنَّ الله تعالى قد أمره، وأنَّ امتثال أمره واجب، استحال أمره، والإلزام تكليف ما لا يُطاق»[1].

---

(١) نهج الحق وكشف الصدق: ٥٢.

وأجيب على ذلك: «المقدمة الثانية القائلة: بأنَّ تكليف غير العارف باطل؛ لكونه غافلاً ممنوعة؛ إذ شرط التكليف فهمه وتصوره، لا العلم والتصديق، كما مر من أنَّ الغافل من لا يفهم الخطاب أو لم يقل له أنك مكلف، لا من يعلم أنّه مكلف»[١].

ويمكن دفعه بما حاصله:

أن التكليف الواقع موضوعاً في المقدمة الثانية معناه: الفعلية والمحركية نحو امتثال الواجب ـ كما سبقت الإشارة إليه ـ وهذا يتوقّف على وصول التكليف والعلم بكونه أمر الشارع، وعليه: فغير العارف بالله تعالى يجهل كون التكليف هو أمر الشارع، ومعه يستحيل التحريك والانبعاث الشرعيان، وحينئذٍ يندرج المورد تحت كبرى قضية استحالة التكليف بما لا يُطاق.

الدليل الثالث: لزوم محذور إفحام الأنبياء، وحاصله:

لو لم يكن وجوب البحث عن الرؤية الإلهية عقلياً؛ للزم إفحام الأنبياء عليهم السلام، والتالي باطل؛ لانتفاء الوجوب الشرعي عند إفحامهم والاحتجاج عليهم، فالمقدم مثله في البطلان، ووجه الملازمة بينهما: عند توجه وجوب النظر إلى المكلف من جهة النبي، للمكلف الاحتجاج بقوله: «لا يلزمني النظر ما لم يجب النظر عليَّ، ولا يجب النظر عليَّ ما لم يثبت الشرع عندي، إذ لا وجوب إلا بالشرع، ولا يثبت الشرع عندي ما لم أنظر،

---

(١) المواقف ج١: ١٤٩.

ولي أن لا أنظر إلى أن يلزمني النظر»[١].

حاول الاتجاه الأشعري تسجيل اعتراض نقضي على الدليل المذكور، يرجع إلى اشتراك الوجوبين الشرعي والعقلي في ورود المحذور عليهما؛ وذلك لتوقّف وجوب النظر العقلي على النظر والاستدلال؛ كونه ليس ضرورياً وحينئذٍ يحتج المكلف بقوله: «لا أنظر أصلاً ما لم يجب، ولا يجب ما لم أنظر»[٢].

جواب اعتراض القاضي الإيجي:

أوّلاً: الاحتجاج المذكور في كلمات الإيجي، والذي مرجعه إلى محذور الدور، لا يلزم منه إفحام الأنبياء بناءً على الوجوب العقلي؛ لأنَّ التصديق بكونهم أنبياء في طول إدراك العقل وجوب البحث والنظر.

ثانياً: ما ذكره العلامة الحلي(قُدِّسَ سِرُّهُ) من «أنَّ وجوب النظر وإن كان نظرياً إلا أنّه فطري القياس فكان الإلزام عائداً على الأشاعرة دون المعتزلة»[٣]، ولا يتأتى ذلك إلا بالتسليم برجوع الوجوب العقلي النظري إلى القضايا الفطرية التي قياساتها معها، وهذا ما لم يقبله الإيجي[٤]، والحق معه.

---

(١) شوارق الإلهام ج٤: ٢٥٨.

(٢) المواقف ج١: ١٦٤.

(٣) كشف المراد: ٢٤٣.

(٤) المواقف ج١: ١٦٤ـ١٦٥.

←

ثالثاً: الدور المذكور منحل؛ للتغاير بين المتوقّف والمتوقّف عليه؛ فالوجوب العقلي الذيّ يتوقّف على النظر: عبارة عن الوجوب الناشئ عن أحد ملاكاته العقلية؛ كدفع الضرر المحتمل أو لزوم شكر المنعم، بينم الوجوب العقلي للنظر الذي يتوقّف عليه النظر عبارة عن الوجوب الناشئ عن كونه من الأمور الكسبية التي تتطلب البحث والاستدلال.

الوجه الثالث: ويقوم على التصديق بعدم حاكمية العقل، واستناد جميع الواجبات إلى الشارع دون غيره؛ وذلك لسببين:

السبب الأوّل: ما طرحه الفخر الرازي، وذلك بالتمسك بقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾[١]. ووجه الاستدلال: «أنَّ الوجوب لا تتقرر ماهيته إلاّ بترتيب العقاب على الترك، ولا عقاب قبل الشرع بحكم هذه الآية، فوجب ألا يتحقق الوجوب قبل الشرع»[٢].

ثم نقل أنّ هناك وجهين يضعفان الاستدلال المذكور، ذكر الأوّل منهما دون مناقشة، وحاصله: انتفاء الوجوب العقلي يستلزم انتفاء الوجوب الشرعي؛ وذلك لأمور ثلاثة:

←

مقتضى أنَّ العقل لا يقوم بالبعث والتحريك والزجر؛ اذ ليس شأنه إلا الإدراك والتعقل والتحليل والاستنتاج ونحوها، يكون التعبير عن العقل بالحكم استعمالاً عرفياً مسامحياً.

(١) الإسراء: ١٥.

(٢) التفسير الكبير ج٧ : ٣١٢.

١ـ الوجوب الشرعي يجب الالتزام به إمّا شرعاً وإمّا عقلاً، فعلى الأوّل يثبت الوجوب العقلي، وعلى الثاني يلزم الدور؛ لتوقف الوجوب الشرعي على نفسه.

٢ـ استحقاق العقاب المترتب على الوجوب الشرعي عند الترك؛ إمّا يجب الاحتراز عنه أو لا يجب، فعلى الثاني لا معنى للوجوب، وعلى الأول، فوجوبه إما بالشرع أو العقل، والثاني منهما يثبت الوجوب العقلي، والأوّل يوجب عود التقسيم من البداية؛ لأنَّه لا معنى للوجوب إلا بسبب ترتب العقاب عليه، وبالتالي يتسلسل الوجوب إلى ما لا نهاية، وهو باطل.

٣ـ العفو الإلهي عن العقوبة على ترك الواجب، يكشف عن تقرر ماهية الوجوب مع عدم العقاب، وليس منشأ ذلك التقرر إلا الخوف الحاصل من العقاب بمحض العقل، فيثبت الوجوب العقلي[١].

اكتفى الفخر الرازي ببيان ما يرتضيه ويتبناه، وهو عبارة عن الفرق بين نحوين من الوجوب العقلي، أحداهما يرتبط بالإنسان، والآخر يرتبط بالله، فالأوّل قال فيه: «لا جرم أنَّ العقل وحده كافٍ في الوجوب في حقنا»[٢] وأمّا الثاني فإنَّ «مجرد العقل لا يدل على أنَّه يجب على الله تعالى شيء؛

(١)التفسير الكبير ج٧: ٣١٢ـ ٣١٣.

(٢) المصدر السابق: ٣١٣.

لأنّه منزه عن طلب النفع والهرب من الضرر، فامتنع أن يحكم العقل عليه بوجوب فعل أو ترك فعل»[١].

نتجاوز مناقشة نتيجة الرازي؛ لمنافاتها مع ذهب إليه من كون وجوب البحث عن الرؤية الإلهية وجوباً سمعياً لا عقلياً، واعتباره مذهب الأصحاب، مع أنّ الوجوب المذكور متجه إلى فعل الإنسان دون الله تعالى.

نعود إلى الأساس الذي قام عليه الوجه الأوّل، وهو انتفاء الوجوب قبل الشرع؛ لانتفاء العذاب، لنسجّل عليه الملاحظات التالية، التي يعرف من خلالها أيضاً الموقف من الأمور الثلاثة التي نقلها الفخر الرازي:

الملاحظة الأولى: لا ملازمة بين نفي التعذيب واستحقاق العقوبة المترتب على حكم العقل، فالآية المباركة تنفي فعلية العذاب عند عدم بعث الرسول، ويبقى العقل حاكماً باستحقاق العقاب، التي تظهر ثمرته في إلزام المكلف بالإتيان بالواجبات العقلية عند عدم العلم بالرسول[٢].

الملاحظة الثانية: يتوقّف الاستدلال بالآية المباركة على حمل كلمة الرسول على الحجة الظاهرة، وهي الرسل والأنبياء عليهم السلام بنحو الموضوعية، وهذا لا موجب له؛ لاحتمال إرادة المعنى العام للرسول الذي يساوق الحجة الظاهرة والحجة الباطنة (العقل) أو حمل كلمة الرسول على الكناية عن البيان والدليل، دون أن يكون للحجة موضوعية بالخصوص.

---

(١) المصدر السابق: ٣١٣ (ملخّصاً).

(٢) أنظر: اللوامع الإلهية: ٣٤.

الملاحظة الثالثة: «هذه الآية تدل على ثبوت الأحكام العقلية، فإنَّه لولا ثبوت الأحكام إلا بالشرع، لما كان استحقاق التعذيب إلا بالشرع، وإذا لم يكن استحقاق التعذيب ثابتاً قبل الشرع، لم يكن لنفي التعذيب قبل الشرع معنى، إذ لا يعقل التعذيب من غير استحقاق»[1].

الملاحظة الرابعة: الوجه المذكور يجعل الوجوب العقلي يدور بين فعليتين؛ الأولى: فعلية العقاب، والثانية: فعلية الاستحقاق، فانتفاء الفعلية الأولى يوجب انتفاء الواجبات العقلية، وعدم تقررها، وثبوت الفعلية الثانية هو الذي يوجب ثبوت الواجبات العقلية، كما تقم في الملاحظة الأولى.

وهذا الدوران من الأساس غير تام؛ لأنَّ الواجبات العقلية وحكومة العقل ثابتة في مرحلة سابقة على مرتبة العقاب، وكذلك مرتبة الاستحقاق، وليست مترتبة على أحدهما.

السبب الثاني: التمسك بقوله تعالى: ﴿رُسُلاً مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾[2]، وتقريب الاستدلال بالآية على مرجعية الوجوب الشرعي دون العقلي من خلال مجموع أمرين:

١ـ الوجوب المبحوث عنه هو الذي يترتب عليه الإلزام والتحريك، وأمّا الذي لا يبعث نحو الإلزام والتحريك فإنَّه فاقد لحقيقة الحكم وروحه، ولا قيمة له.

---

(١) شوارق الإلهام ج٤: ٢٥٣.

(٢) النساء: ١٦٥.

٢ـ الوجوب الذي يدعو نحو الإلزام، ويكون ذا قيمة خصوص الوجوب الشرعي؛ لأنّه السبيل الوحيد إلى قطع الاحتجاج من قبل الإنسان على الله تعالى، ولولا ذلك لما انسدّ باب الاحتجاج، وعليه: إذا كان الوجوب العقلي لا يوجب التأمين، فسوف يفقد الداعوية والمحركية على نحو الإلزام، وبالتالي يفتقد القيمة والتأثير، وهذا بخلاف الوجوب الشرعي.

والجواب عن ذلك:

أوّلاً: لا دلالة في الآية المباركة على نفي خصوصية التأمين عن الطريق العقلي بنحو الإطلاق، وحصر باب الاحتجاج بالطريق الشرعي، وإنّما هي في مقام بيان إتمام الحجة على الإنسان بوجود الحجة الظاهرة في حالات ما إذا كان العقل عاجزاً عن إدراك التكليف الإلهي.

وثانياً: «الآية ناظرة إلى الأحكام والموضوعات التي بيد الشارع حكمها وبيانها، وأمّا ما وراء ذلك فالعقل هو المحكم»[1].

وفيه: لا قرينة على التخصيص المذكور.

المسلك الثاني: الوجوب العقلي

انتهى مسلك العدلية إلى استحالة كون وجوب البحث عن الرؤية الإلهية شرعياً؛ لأنّ «معرفة الله لا تنال إلا بحجة العقل، وما عداها (كالحجة الشرعية) فرع على معرفة الله تعالى بتوحيده وعدله، فلو استدللنا بشيء منها

---

(١) رسالة في التحسين والتقبيح العقليين: ٧٩.

على الله والحال هذه، كنّا مستدلين بفرع للشيء على أصل، وذلك لا يجوز»[1] هذا أوّلاً.

وأمّا ثانياً: التأكيد على إرشادية الطريق الشرعي (النقلي) وموضوعية الطريق العقلي، وتلك الموضوعية العقلية تستند إلى مجموعة من النظريات والتي أهمها:

الأولى: نظرية دفع الضرر المحتمل. **والثانية**: نظرية لزوم شكر المنعم.

قبل الشروع في استعراض وتحليل تلك النظريتين، وملاحظة مقدار ما يستفاد منهما بلحاظ وجوب البحث عن الرؤية الإلهية، نشير إلى بعض ما جاء فيهما من أقوال:

قال الشيخ الطوسي(رَحِمَهُ الله): «ووجه وجوب النظر خوف المضرة من تركه، وتأميل زوالها بفعله، فيجب النظر تحرزاً من الضرر، كسائر الأفعال التي تجري هذا المجرى»[2].

وقال في موضع آخر: «معرفة الله تعالى واجبة على مكلف؛ بدليل أنّه منعم، فيجب شكره، فتجب معرفته»[3].

وقال العلامة الحلي (رَحِمَهُ الله) : «الحق أنَّ وجوب معرفة الله تعالى مستفاد من العقل، وإن كان السمع قد دلَّ عليه بقوله: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لاَ إِلَهَ إِلا

---

(١) شرح الأصول الخمسة: ٦٨ (ملخّصاً).

(٢) الاقتصاد إلى طريق الرشاد: ٩٦.

(٣) الرسائل العشر: ٩٣.

اللَّهُ﴾[١] لأنَّ شكر المنعم واجب بالضرورة، وآثار النعمة علينا ظاهرة، فيجب أن نشكر فاعلها، وإنّما يحصل بمعرفته، ولأنَّ معرفة الله تعالى دافعة للخوف الحاصل من الاختلاف، ودفع الخوف واجب بالضرورة»[٢].

وقال المحقق الحلي(رحمه الله): «أمّا أنَّ معرفة الله واجبة؛ فلأنَّها دافعة للضرر من خوف الوعيد أو لأنَّها لطف في أداء الواجبات»[٣].

وقال المقداد السيوري (رحمه الله): « والدليل على وجوب المعرفة سنداً للاجماع على وجهين: عقلي وسمعي، أمَّا الدليل العقلي، فلوجهين:

الوجه الأوّل: إنّها دافعة للخوف الحاصل للإنسان من الاختلاف، ودفع الخوف واجب؛ لأنَّه ألم نفساني يمكن دفعه، فيحكم العقل بوجوب دفعه، فيجب دفعه.

الوجه الثاني: إنَّ شكر المنعم واجب، ولا يتم إلا بالمعرفة، أمّا أنَّه واجب؛ فلاستحقاق الذم عند العقلاء بتركه، وأمّا أنَّه لا تتم إلا بالمعرفة؛ فلأنَّ الشكر إنَّما يكون بما يناسب حال المشكور، فهو مسبوق بمعرفته، وإلا لم يكن شكراً، والباري تعالى منعم، فيجب شكره، فيجب معرفته ...»[٤].

---

(١) محمد:١٩.

(٢) نهج الحق وكشف الصدق: ٥١.

(٣) المسلك في أصول الدين: ٩٨.

(٤) النافع يوم الحشر، مصدر سابق: ١١.

وقال ابن أبي جهور الأحسائي (رحمه الله) : «ودليل وجوبها ـ المعرفة ـ شكر المنعم، فإنَّ المكلف يرى آثار النعمة عليه، فيجب شكر منعهما عليه عقلاً، فتجب معرفته ليشكره بما يناسب كماله وبلائم جلاله، ولا يكفي معرفته بكونه منعماً، بل لابدَّ من معرفته تفصيلاً؛ لوجوب كون الشكر مناسباً لحال المشكور، لدفع الخوف الحاصل من الاختلاف، ودفع الخوف واجب عقلاً، ولا يحصل إلا بالمعرفة، فتجب عقلاً»[١].

وقال ابن ميثم البحراني (رحمه الله) : «وأمّا أنّها ـ معرفة الله تعالى ـ واجبة فمن وجهين:

الأوّل: إنّ دفع الضرر المظنون الذي يلحق بسبب الجهل بمعرفة الله واجب عقلاً، ووجوب دفع ذلك الضرر مستلزم لوجوب المعرفة.

الثاني: لو لم تجب معرفة الله تعالى عقلاً لما وجب شكر نعمه عقلاً واللازم باطل، فالملزوم مثله»[٢].

النصوص المتقدمة: قراءة مقارنية

بعد تمامية استعراض تلك الأقوال، نحاول تسجيل الملاحظات التالية:

الأولى: تمكنت تلك النصوص أن تكون مرجعية بيانية لمجموعة من الدراسات الكلامية المتأخرة، التي تعتني بدراسة الدوافع البحثية عن الرؤية

---

(١) كشف البراهين: ٧٦.

(٢) قواعد المرام: ٢٨ (ملخصاً).

الإلهية[١].

الثانية: لم تخضع عملية انتخاب تلك النصوص ـ على كثرتها ـ للانتقائية المستعجلة والعشوائية اللاّمدروسة ، وإنّما تمت بعناية وتأمل، تقوم على أساس مقدار ما يقدمه كلّ نص من جواب عن الأسئلة المحورية التي ترتكز عليها النظريتان، التي سنعكسها عند دراستنا التفصيلية لكلّ منهما.

فعلى سبيل المثال:

يُفهم من نص الشيخ الطوسي (رحمه الله) شمولية وجوب دفع الضرر المحتمل لكل ما يصدق عليه عنوان (المضرة) كما يكشف نص الحليين (رحمه الله) عن أحد مناشئ تحقق الضرر وهو حصول الاختلاف، بيد أنّ المقداد السيوري يجعل الملاك في وجوب البحث عبارة عن الإجماع والسمع والعقل المرتكز على القبح الناشئ عن الذم العقلائي، وهذا ما لم نجده عند العلامة الحلي.

أمّا نص الأحسائي (رحمه الله) فإنّه يشترط المعرفة التفصيلية، وعدم كفاية المعرفة الإجمالية في امتثال حكم العقل، كما يقف على ضابطة شكر المنعم، وأخيراً نجد نص المحقق(رحمه الله) يشخص موضوع قاعدة دفع الضرر المظنون ـ وفق تعبير البحراني(رحمه الله) ـ وهو الخوف من الوعيد.

---

(١) انظر: دروس في العقيدة الإسلامية، ج١: ٣٤، الإلهيات (السبحاني) ج١: ٧٣، بداية المعارف الإلهية ج١: ٩ـ١٠ ، دروس في العقائد الإسلامية : ٨ ـ ٩ .

الثالثة: يخرج الباحث من خلال تلك النصوص برؤية واضحة المعالم، ومحددة الاتجاهات، يمكن عن طريقها رسم الهيكلية العامة لدراسة هاتين النظريتين، التي نحددها ثلاثة محاور:

المحور الأوّل: دراسة كلّ من موضوع النظريتين، وهو: الضرر، شكر المنعم.

المحور الثاني: دراسة كلّ من محمول النظريتين، وهو : الوجوب.

المحور الثالث: دراسة التقريبات والإشكاليات.

إشكاليتان على وجوب البحث عن الرؤية الإلهية

يتفرع وجوب البحث عن الرؤية الإلهية عن مجموع عاملين:

الأوّل: الشك والجهل بالرؤية الإلهية؛ لأنّه مع العلم والتصديق بها يكون البحث تحصيلاً للحاصل.

الثاني: إمكان تحصيلها؛ لاستحالة التكليف بما لا يُطاق.

وعليه: انتفاء أحدهما يستلزم انتفاء وجوب البحث؛ لتوقفّه عليهما، وقد يدللّ على انتفائهما، بما يلي:

أمّا الأوّل: باعتبار أنّ المعرفة الإلهية من المعارف الفطرية التي صبغت بها الطبيعة الإنسانية، ولازمت خلقته، ولم يطرأ عليها الشك والجهل،

ليتوقّف تحصيلها على إقامة برهان الإن أو اللّم: ولهذا لم يتجاوز دون الحجة الظاهرة، التذكير وتنبيه الغافلين[١][*].

وأمّا الثاني: باعتبار أنّ البحث عن الرؤية الإلهية يسلك طريق المعرفة الحصولية، وهي تتوقّف على التصور والمفاهيم العقلية، وحيث إنّه تعالى يمتنع تصوره، فلا يمكن حينئذٍ البحث عنه[٢].

تأسيساً على ذلك تبرز إشكاليتان:

الإشكالية الأولى: البحث عن الرؤية الإلهية فرع الشك والجهل،و هما منتفيان؛ لفطرية المعرفة الإلهية.

الإشكالية الثانية: البحث عن الرؤية الإلهية فرع الإمكان، وهو منتفٍ؛ لتوقّفه على التصور الممتنع عليه سبحانه وتعالى.

ويؤيد ذلك: رواية الكليني بإسناده إلى عبد الأعلى، قال: «**قلت لأبي عبد الله** عليه السلام، **أصلحك الله، هل جعل في الناس أداة ينالون بها المعرفة؟ قال: فقال: لا، قلت: فهل كلفوا المعرفة؟ قال: لا، على الله البيان ﴿لا يُكَلّفُ اللّهُ نَفْساً إِلا وُسْعَهَا﴾[٣] و ﴿لاَ يُكَلّفُ اللّهُ نَفْساً إِلا مَا آتَاهَا﴾[١]**»[٢].

---

(١) لاحظ: توحيد الإمامية: ٧٧.

(*) إذا كان الحد الأوسط في البرهان علة لثبوت وإثبات النتيجة فهو (برهان لمي) وإذا كان علة للعلم بالنتيجة فقط فهو (برهان إني). راجع: المنطق ج٣.

(٢) توحيد الإمامية: ٧٧.

(٣) البقرة: ٢٨٦.

حيث تقرر الرواية: انتفاء الأداة المعرفية للرؤية الإلهية، وحصر طريقها بالبيان الإلهي، يوجب انتفاء البحث عنها؛ لاستحالة تحصيلها بالنظر والاستدلال العقلي، بخلاف معرفة الأحكام الشرعية، فإنَّها ممكنة التحصيل إمَّا بالاجتهاد أو الاحتياط أو التقليد[٣].

جواب الإشكالية الأولى

يقفز الذهن في الوهلة الأولى إلى القول: عروض النسيان على المعرفة الفطرية بالله تبارك وتعالى، يصحح للعقل البحث عن الرؤية الإلهية، وذلك بالاستناد إلى أحد الدوافع البحثية؛ مثل: دفع الضرر المحتمل أو لزوم شكر المنعم وغيرهما.

والاعتراض عليه: ينبغي التفريق بين حكم العقل الإلزامي بتأسيس رؤية إلهية، وحكم العقل بالرجوع إلى الفطرة السليمة الباعثة نحو التصديق بالرؤية الإلهية، وعند عروض الغفلة والنسيان عليها يحكم العقل بالثاني دون الأوّل الذي هو محل بحثنا.

وعليه لابد من التفصي عن الإشكالية من خلال أحد الجوابين التاليين:

←

(١) الطلاق: ٧.

(٢) أصول الكافي ج١: ١٦٣.

(٣) لاحظ: توحيد الإمامية: ١٠٨-١٠٩ وكذلك: شرح أصول الكافي ج٥: ٥٤.

الجواب الأوّل: متعلق المعرفة الفطرية عبارة عن الرؤية الإلهية من جهة وجودها، وخصوصيتها التوحيدية، ومن الواضح أنَّها ـ الرؤية الإلهية لا تقف عند هاتين الجهتين؛ بل تمتد إلى المبادئ الأصولية الأوّلية الأخرى، وبعض تفصيلاتها التي يحكم العقل بضرورة البحث عنها، استناد إلى تلك الدوافع البحثية.

وبعبارة أخرى: تقوم الإشكالية على تحديد دائرة الرؤية الإلهية بالجانبين الوجودي والتوحيدي، ومقتضى فطريتهما ينتفي وجوب النظر والبحث عنهما، وهذا خاطئ؛ لشمول وجوب البحث عن الرؤية الإلهية لما هو أوسع من ذلك، وبذات الملاكات البحثية، وهي لزوم دفع الضرر المحتمل وغيرها.

يؤيد ذلك ما ذكره العلامة الحلي (رحمه الله) ، حيث قال: «أجمع العلماء كافة على وجوب معرفة الله تعالى، وصفاته الثبوتية والسلبية، وما يصح عليه، وما يمتنع عنه، والنبوة والإمامة والمعاد»[1].

الجواب الثاني: المعرفة بالرؤية الإلهية على قسمين:

(أ) إجمالية (ب) تفصيلية

والأولى ـ على فرض فطريتها وعدم عروض الشك والجهل عليها ـ يمتنع تحصيلها، وبالتالي لا تقع موضوعاً لحكم العقل بوجوب البحث عنها،

---

(١) الباب الحادي عشر: ١١.

وهذا بخلاف الثانية، فإنّها كسبية يحكم العقل بوجوب البحث عنها بمقدار ما يوجب الأمن من الوقوع في الضرر المحتمل، ويكون داخلاً في نطاق التكليف المقدور عليه.

وعليه: حتى لو تمَّ تضييق دائرة البحث عن الرؤية الإلهية بحيث لا تشمل غير البعد التوحيدي، فإنَّ القول: بفطرية المعرفة التوحيدية، لا يلزم منه امتناع التحصيل؛ ضرورة تعد مراتبه العقدية التي يكشف عنها أمير المؤمنين علي عليه السلام ، بقوله: «**أوّل الدين معرفته، وكمال معرفته التصديق به، وكمال التصديق به توحيده، وكمال توحيده الإخلاص له، وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه**»[1].

إنَّ المراتب الخمس التي جاءت في النص العلوي تحكي عن مقوّمات الرؤية الإلهية التوحيدية، التي يُدرك الإنسان بعضها بالفطرة، والآخر بالنظر والاستدلال العقلي الواقع موضوعاً لحكم العقل بوجوب البحث عنها.

جواب الإشكالية الثانية

علاج التنافي بين إمكانية البحث والمعرفة الحصولية الممتنعة، بأحد الوجهين التاليين:

الوجه الأوّل: طريق المعرفة نحو بناء الرؤية الإلهية لو كان منحصراً في المعرفة العقلية الحصولية التي تتوقف على توسّط المفاهيم الذهنية، لكان

(١) نهج البلاغة، الخطبة الأولى: ٣٥.

للإشكال مجال، بيد أنّ المكلف بالبحث قد يسلك نوعاً آخر من المعرفة لا تتوقف على الصور العقلية؛ كالمعرفة الحضورية والشهودية التي لا يقع الاستدلال العقلي في طريقها[1].

الوجه الثاني: صحة الإشكالية تقوم على افتراض الملازمة بين إمكانية البحث عن الرؤية الإلهية، والتصور الممتنع على الذات الإلهية، وهذا لا دليل عليه؛ لأنّ نتيجة الاستدلال والنظر العقلي (المعرفة الحصولية) هي إثبات قضايا تصديقية يقينية إلهية؛ كالتصديق بوجود المبدأ الواجب بالذات، ووحدانيته، وصفاته الجمالية الذاتية العينية.

وتلك القضايا الإلهية المستكشفة عن طريق البرهان العقلي، لا يلزم من عقليتها تصور الذات الإلهية الممتع ذاتاً، وبذلك نستوعب دلالة الجملتين الإرسالية والإمساكية في حديث النبي صلى الله عليه وآله: «**تفكروا في خلق الله، ولا تفكروا في الله تعالى**»[2]، والتي كشفها قول أمير المؤمنين علي عليه السلام: «**لم يطلع العقول على تحديد صفته، ولم يحجبها عن واجب معرفته**»[3].

إنّ مرجع الأمر في الحديث النبوي إلى إمكانية البحث والتصديق العقلي، حيث يقول الإمام علي عليه السلام: «**بصنع الله يستدل عليه، وبالعقول تعتقد معرفته، وبالنظر تثبت حجته.....**»[4].

---

(١) وهي غير المعرفة الفطرية، كما سيأتي توضيحه في المبحث الأوّل من الفصل الخامس.

(٢) بحار الأنوار ج٥٤: ٣٤٨.

(٣) نهج البلاغة، الخطبة الأولى: ٣٥.

(٤) التوحيد: ٣٥.

بينما مرجع النهي إلى الامتناع الذاتي؛ وذلك لسببين:

الأوّل: وقوع الذات الإلهية المقدسة في دائرة التصور العقلي يجرّدها عن خصوصيتها الواجبية البسيطة من جميع الجهات، ويدخلها في ظلمة المحدودية وتيه التركيب وهلكة الاحتياج، وكلّ ذلك انقلاب محال؛ قال مولانا الإمام الباقر عليه السلام: «**كل ما ميزتموه بأوهامكم في أدق معانيه، مخلوق مصنوع مثلكم، مردود إليكم**»[١].

الثاني: حيثيات الفقدان التي تلازم القوى الإدراكية البشرية، وهي عبارة عن:

* النقصان
* المحدودية
* التناهي
* المحاطية

تستوجب استحالة إدراك كنه الحقيقية الإلهية من جمعي الجهات للواجب بالذات تبارك وتعالى من جميع الجهات، وفي هذا السياق جاء في مناجاة العارفين: «**إلهي قصرت الألسن عن بلوغ ثنائك، كما يليق بجلالك، وعجزت العقول عن إدراك كنه جمالك، وانحسرت الأبصار دون النظر إلى سُبحات وجهك، ولم تجعل للخلق طريقاً إلى معرفتك إلا بالعجز عن معرفتك**»[٢].

---

(١) بحار الأنوار ج٦٦: ٢٩٣.

(٢) بحار الأنوار ج٩١: ١٥٠.

قراءة في رواية (عبد الأعلى)

في ضوء تلك المعطيات يمكننا التكييف بين الوجوب العقلي لل
عن الرؤية الإلهية، ورواية (عبد الأعلى) المتقدمة التي تجعل البيان ا
الطريق الحصري إليها، وذلك بأحد البيانين التاليين:

البيان الأوّل: ما يستفاد من كلمات الشيخ الصدوق (رحمه الله) عند قوله عليه السلام: **«اعرفوا الله بالله»**[1]، وحاصله في مقدمتين:

الأولى: إدراك العقل ضرورة البحث عن الرؤية الإلهية يقارن إدرا
ضرورة الوقوف على الطريق إلى تحصيلها؛ لأنَّ توقّف داعوية العقل
المعرفة الإلهية على معرفة طريقها، من باب توقّف المشروط على شرط

الثانية: الطريق إلى بناء الرؤية الإلهية إن كان يتجلى في العقول
(عزّ وجل) واهبها، وإن كان الأنبياء والرسل والحجج عليهم السلام فهو تعالى با
ومرسلهم ومتخذهم حججاً، وإن كان الفطرة فهو تعالى محدثها.

فعلى جميع تقادير الأدوات البحثية تكون المعرفة الإلهية من
الحق تبارك وتعالى؛ كما جاء في جواب الإمام الصادق عليه السلام عند س
«المعرفة صنع من هي؟ قال: من صنع الله عز وجل، ليس للعباد صنع»[2].

---

(١) التوحيد: ٢٨٦.

(٢) التوحيد: ٤١٠.

ويترتب على ذلك: أن يكون متعلق نفي التكليف بالمعرفة الإلهية، وحصر الطريق إليها بالبيان الشرعي عبارة عن المعرفة الاستقلالية الخارجة عن حدود السلطنة الإلهية والقدرة البشرية، دون المعرفة التبعية التي تستند إلى الله تعالى استناد الفعل إلى المبدأ المفيض على نحو الأمر بين الأمرين، والجمع بين الفعلين الطوليين؛ وهما: فعل الله تعالى وفعل الإنسان[1].

البيان الثاني: نستكشف من خلال مجموع الأمرين التاليين:

الأوّل: دلالة الوجوبين العقلي والشرعي على ضرورة تحصيل الرؤية الإلهية، والثاني: تعليل نفي التكليف بالمعرفة الإلهية ـ في رواية عبد الأعلى ـ بأنّه تكليف بغير المقدور، تعدد مراتب المعرفة الإلهية، فالبعض منها واقع فوق القدرة، وبالتالي يمتنع كسبها والنظر إليها؛ كمعرفة الله تعالى وأفعاله على نحو الإحاطة التامة بالكنه والحقيقة؛ لما عرفت سابقاً: من استحالة إحاطة المتناهي بما هو في وجوده فوق اللاّمتناهي، وقصور المعرفة العقلية المفاهيميّة عن إدراك الحقائق الوجودية على ما هي عليه، والآخر واقع تحت القدرة، وبالتالي يمكن تحصيلها والنظر إليها، وتعلّق الوجوب العقلي بها على نحو التأسيس، والوجوب الشرعي على نحو الإرشاد والتأكيد، وهذا النحو هو الواقع موضوعاً لحكم العقل بوجوب البحث عن الرؤية الإلهية، والوقوف على مسائلها بالمقدار الذي يندفع معه الوقوع في الضرر المحتمل.

---

(١) لاحظ: المصدر سابق: ٢٩٠.

أوّلاً: نظرية دفع الضرر المحتمل

من خلال متابعة كلمات المتكلمين المتقدمين والمتأخرين على السوا وآخرين وجدنا عدة تسميات للنظرية المذكورة:

أحدها: دفع الضرر المحتمل ـ الأكثر شيوعاً ـ.

وثانيها: دفع الضرر المظنون.

وثالثها: دفع الخوف.

ورابعها: قانون الربح والخسارة.

وخامسها: الأمن من الخطر.

وأخيراً: دفع العقاب المحتمل[١].

نحاول استيعاب النظرية المذكورة ـ المجملة عند علماء الكلام ـ من خلال المحاور التالية:

المحور الأوّل: تحديد المدلول اللغوي للضرر وتقسيماته

جاء في كتاب العين: «الضَر والضُر لغتان، فإذا جمعت بين الضر والنفع فتحت الضاد، وإذا أفردت الضر ضممت الضاد إذا لم تجعله مصدراً، كقولك: ضررت ضراً ... والضرر: النقصان يدخل في الشيء؛ تقول: دخل عليه ضرر في ماله»[٢].

---

(١) راجع: الإلهيات ج١: ٢٥، قواعد المرام: ٢٨، كشف المراد: ٢٤١، دروس في العقائد الإسلامية: ٩، فرائد الأصول ج٢: ٥٧.

(٢) كتاب العين: ٦.

وفي مختار الصحاح: «الضّر ضد النفع وبابه رد، وضاره بالتشديد بمعنى ضره، والاسم الضرر ... والضُر بالضم الهزل وسوء الحال»[(١)].

ومثله جاء في الفروق اللغوية أيضاً مع فارق وهو «أن الضر أبلغ من الضرر»[(٢)].

وتطرق الراغب إلى بعض موارد سوء الحال؛ فقال: «سوء الحال إمّا في نفسه لقلة العلم والفضل والعفة، وإمّا في بدنه لعدم جارحة ونقص، وإمّا في حالة ظاهرة من قلة ماله وجاه»[(٣)].

ننتهي إلى أنَّ المعنى اللغوي لمادة الضرر عبارة عن سوء الحال، كما جاء عن الراغب الأصفهاني[(٤)] أو عبارة عن النقص، كما تقدم عن كتاب العين، ويمكن إرجاع الأوّل إليه؛ لانتهاء سوء الحال إلى النقص.

اختار بعض علمائنا المعاصرين الثاني؛ معلّلاً ذلك بأنّ الأوّل مخالف لطبيعة العملية الوضعية اللغوية التي ترتكز على أصالة المفاهيم الحسية، ومن الواضح أنّ (سوء الحال) من المفاهيم التجريدية المحضة، بخلاف النقص الذي هو معنى حسياً يمتلك القدرة على استيعاب التنوع الاستعمالي لمدلول مادة الضرر دون عناية وتنزيل[(٥)].

---

(١) مختار الصحاح: ٢٠٠.

(٢) الفروق اللغوية: ٣٢٨.

(٣) المفردات في غريب القرآن: ٢٩٣.

(٤) المصدر السابق: ٢٩٣.

(٥) لاحظ: قاعدة لا ضرر ولا ضرار (السيستاني) : ١١١-١١٣.

ويلاحظ عليه: توسّط بعض المفاهيم الحسية في إدراك معنى سوء الحال وانتزاعه منها، يكفي في جعله واعتباره مدلولاً وضعياً للضرر، سواء على نحو الاعتبار المحض أو الاعتبار المنتهي إلى الاقتران بين اللفظ والمعنى، هذا كله إذا قبلنا المبنى العام الذي يرتكز عليه الكلام المتقدم؛ أعني: ارتكاز التكوين اللغوي على الحس.

أهم تقسيمات الضرر

يهمنا جداً الوقوف على تقسيمات الضرر؛ لارتباطها الوثيق بمقدار ما يحكم به العقل من ناحية وجوب الدفع، وأهم تلك التقسيمات ذات الصلة:

أوّلاً: الضرر: دنيوي وأخروي

ثانياً: الضرر: قطعي وغير قطعي

يفترق الأوّل عن الثاني: أنَّ الأوّل يرجع إلى جانب الموضوع، ويقوم على أساس اختلاف نوعية النقص الداخل على الإنسان؛ فتارة يكون في دار الدنيا؛ كالنقص في المال والنفس والعرض ـ الكرامة والاعتبار على حد تعبير السيد الصدر (قُدِّسَ سِرُّهُ)[1] ـ وتارة يكون في دار الآخرة؛ كالعقاب والعقوبة، واعتبار النقص هنا بلحاظ عدم التمامية فيما من شأنه التمامية.

بينما التقسيم الثاني يرجع إلى جانب الحكم، ويقوم على أساس اختلاف نوع الحكم المتعلق بالموضوع؛ حيث إنَّه تارة يكون قطعياً وأخرى

---

(١) لاحظ: لا ضرر و لا ضرار: ١٣٨.

غير قطعي؛ كالظن والوهم، اللذان يشتركان في عدم الاعتقاد الجازم الثابت، ويفترقان في تعنون الظن بالترجيح، وعدم ذلك في الوهم، والمعنى العام لكل منهما عبارة عن (الاحتمال) الذي دون مرتبة اليقين، وهو الاعتقاد الجازم المانع من النقيض[1] ومنه جاءت تسمية عقد الوضع في النظرية بـ «الضرر المحتمل»، والمراد: كل ما لا يكون قطعياً، فيشمل الضرر المظنون والضرر الموهوم، وهذا هو موطن بحثنا.

ينبغي الالتفات إلى أنّ الضرر الأخروي (العقاب) على كلا التقديرين؛ أعني: التصديق بالرؤية الإلهية وعدمه، يكون محتملاً لا مقطوعاً به؛ أمّا على التقدير الثاني فواضح، وأمّا على التقدير الأوّل؛ فلاحتمال صدور العفو الإلهي عن العقوبة على فرض الاستحقاق.

على ضوء ما تقدم يُقال: بعد الاتفاق على شمول القاعدة للضررين القطعي وغيره، وقع الاختلاف في متعلقهما بلحاظ التقسيم الأوّل (دنيوي، أخروي) حيث تبرز أربعة احتمالات ثبوتية، هي:

١ـ الضرر الدنيوي

٢ـ الضرر الأخروي

٣ـ الضرر مطلقاً

٤ـ التفصيل بين الضرر الأخروي

وبعض الضرر الدنيوي، فالأوّل محكوم عليه بالوجوب مطلقاً، والثاني

---

(١) راجع: المنطق ج١: ١٧ـ١٩.

في الجملة.

عند الوصول إلى مقام الترجيح بينها ندرك انتفاء الاحتمال الأوّل؛ لاشتراك ملاك الوجوب فيه مع بعض الاحتمالات الأخرى، فإذا فرض أنّ ملاكه هو الفطرة أو التقبيح العقلي أو التقبيح العقلائي، فهناك من يُشارك الاحتمال الأوّل في إحدى تلك الملاكات المذكورة، وحينئذٍ يكون التخصيص بالضرر الدنيوي ترجيحاً بلا مرجح.

وعليه: ينبغي عرض القاعدة الكلية التي تدور حولها تلك الاحتمالات المتبقية إثباتاً أو نفياً، ورؤية مقدار ما يصح منها وعدم ذلك، وتلك القاعدة ترتكز على أنّ وجوب دفع الضرر ينبثق من مجموع عاملين:

أحدهما: كمي وهو درجة الاحتمال، والآخر: كيفي وهو نوع المحتمل.

وتأسيساً على ذلك: لا يوجد إلزام بدفع الضرر في حالتين:

(أ) كون درجة احتمال الوقوع في الضرر تفوق بكثير قوة المحتمل؛ كما في التاجر الغني الذي يجزم بدخول النقص عليه في أمواله بمقدار دينار واحد فقط.

(ب) كون درجة احتمال الوقوع في الضرر أقل من قوة المحتمل، كما في من يركب الطائرة ويحتمل سقوطها بدرجة لا تعادل احتمال تحصيل النفع منها.

وعليه: نعرف الوجه في تمامية الاحتمال الرابع، وهو وجوب دفع الضرر الأخروي الذي يساوق العذاب الأبدي؛ لتفوّق قوة المحتمل على درجة

احتمال الوقوع في الضرر على نحو يكون عدم الدفع موجباً لتفويت درجة كبيرة من النفع، بخلاف الحالة (ب) وأمّا وجوب دفع الضرر الدنيوي فيجري فيه التفصيل على أساس تلك القاعدة الكليّة.

وبذلك نقف على عدم صحة ما ذهب إليه البعض من حصر موضوع القاعدة في الضرر الأخروي، معلّلاً ذلك بأنّه القدر المتيقن، وعدم الدليل على وجوب دفع الضرر الذي دون العقاب[1]، حيث يلاحظ عليه:

أوّلاً: لا معنى للقدر المتيقن بعد دلالة حكم العقل بوجوب الضرر المحتمل؛ لأنّ القدر المتيقن يتأتى في الأدلة اللسانية والاجماعية دون العقلية الصرفة، والمفروض التزامه بالدلالة العقلية، إلا إذا كان المراد منها العقلائية، فيكون خلاف الاستعمال.

ثانياً: إذا كان الدليل على وجوب دفع الضرر هو العقل السليم أو وقوع الشخص في معرض الذم العقلائي، فلا فرق حينئذٍ بين الضرر الأخروي والدنيوي؛ لوحدة الملاك فيهما.

ثالثاً: ثمة تهافت في كلامه؛ حيث بعد الفراغ من بيان مفاد القاعدة، وحصرها في الضرر الأخروي قال: «لا شك في أنّ العقل السليم يحكم بوجوب دفع الضرر المحتمل مطلقاً سيّما الضرر الأخروي (العقاب)»[2].

---

(١) القواعد(المصطفوي) : ٣٠٦.

(٢) المصدر السابق: ٣٠٧.

المحور الثاني: منشأ حصول احتمال الضرر الأخروي

يقتص من خلال تتبع كلمات علماء الكلام وجود ثلاثة مناشئ بها يتحقق احتمال الضرر عند الإنسان، وذلك عند إلغاء البحث عن الرؤية الإلهية وهي:

الأوّل: المصدر الباطني

الثاني: المصدر البشري

الثالث: المصدر الإلهي، وذلك عن طريق مدعي النبوة

ويدل على الأوّل (الباطني) ما ذكره ابن ميثم البحراني؛ حيث قال: «إنّ المكلف الجاهل بالله تعالى يجوز (يحتمل) أن يكون له صانع أراد منه معرفته وكلفه بها، وأنّه إذا لم يعرفه عاقبه، وذلك التجويز (الاحتمال) قد يكون بخاطر خاطر»[١].

نلمس فكرة الخواطر بنحو يفصّل ما أجمله المتكلم البحراني (رحمه الله) في بعض النصوص الطوسية الواردة في ذات سياق الحديث عن مناشئ حصول الضرر المحتمل، التي تؤكد على ما يلي[٢]:

١ـ عروض الخاطر الخوفي على الإنسان في حالة انتفاء المصادر الأخرى للخوف، يكون من قبل الله تبارك وتعالى.

٢ـ استناد فعل الخاطر إلى الله تعالى على نحو الضرورة والإلزام؛ إذ متى

---

(١) قواعد المرام: ٢٨ (بتصرف وتلخيص).

(٢) راجع: الاقتصاد الهادي إلى سبيل الرشاد: ٩٨ـ٩٩.

ما لم يحصل الخوف للإنسان «أخطر الله تعالى ما يتضمن جهة الخوف وإماراته والتنبيه عليها»[١].

٣ـ طريق تلك الخواطر إمّا «بكلام يسمعه داخل أذنه أو يفعله في الهواء أو يبعث إليه من يخوفه، وكل ذلك جائز»[٢] ـ وهنا نلحظ التعميم في تفسير فكرة الخاطر ـ.

٤ـ الخوف اللازم الذي يحصل عن طريق الخاطر ليس مطلق الخوف؛ بل خصوص «التخويف من إهمال النظر»[٣] ولذلك «لابد أن يتنبه على أمارة الخوف؛ لأنَّ الخوف الذي لا أمارة له لا حكم له»[٤].

٥ـ في حالة الغفلة عن الحكمة من خطور الخوف، فمن الواجب التنبيه «على جهة وجوب المعرفة ليعلم الحُسن بهذا التخويف»[٥] ـ وهذا الحسن علة الوجوب وليس صفة الخاطر ـ.

الملاحظة على ذلك: هذه الخماسية التي خرجنا بها من نص الشيخ الطوسي (رحمه الله) ينحصر الدليل عليها في وقوعها تحت «قاعدة اللطف الكلامية» وعلى فرض التسليم بها يمكن أن يُقال: إنَّ جريانها يكون فيما لو

---

(١) المصدر السابق: ٩٨.

(٢) المصدر السابق: ٩٨.

(٣) المصدر السابق: ٩٩.

(٤) المصدر السابق: ٩٩

(٥) المصدر السابق: ٩٩.

لزم من عدم صدور الفعل الإلهي خلاف الحكمة ونسبة القبيح إليه تعال عن ذلك؛ إذ ملاكها قائم بذلك[١]، وهذا لا يتأتى في محل الكلام؛ لتعد وتنوّع الدوافع البحثية عند الإنسان، وعدم حصرها بنظرية دفع الضر المحتمل.

ويدل على الثاني (البشري) ما ذكره السيد المرتضى؛ حيث قال: «إ العاقل إذا نشأ بين الناس، وسمع اختلافهم في الديانات، وقول كثير منهم أ للعالم صانعاً خلق العقلاء ليعرفوه، ويستحقوا الثواب على طاعاتهم، وأنَّ مر فرطَّ في المعرفة استحق العقاب»[٢].

ويدل على الثالث (الإلهي) ما ذكره المحقق اللاّهيجي؛ حيث قال «تجب معرفة الله تعالى دفعاً للضرر المظنون، وهو خوف العقاب في الآخرة، حيث أخبر بذلك جماعة كثيرون»[٣]، فإنَّ ذكر العقاب الأخرو قرينة على اعتبار التهديد به طريق بعض الأنبياء ومن يحكي عنهم بالواسطة

ويستفاد بعض ذلك من كلام الإمام الكاظم عليه السلام في محاورة طويلة مـ أبي العوجاء أحد منكري المبدأ والمعاد، حيث يقول عليه السلام: «**إن يكن الأم كما تقول ـ وليس كما تقول ـ نجونا ونجوت، وإن يكن الأمر كما نقو**

---

(١) راجع: النكت الاعتقادية: ٣٥، المسلك في أصول الدين: ١٠٢.

(٢) رسائل الشريف المرتضى ج١: ١٢٨.

(٣) شوارق الإلهام ج٤: ٢٥٠ (ملخصاً).

ـ وهو كما نقول ـ نجونا وهلكت ...» [(١)].

المحور الثالث: تحديد نوع الوجوب

تنحل النظرية المذكورة بصيغتها المتداولة (الضرر المحتمل يجب دفعه) إلى عقدين: أحدهما: الموضوع وهو الضرر المحتمل، والآخر: المحمول وهو وجوب الدفع، وبعد الفراغ من بيان العقد الأوّل، نحاول دراسة العقد الثاني من ناحية تحديد الماهية والمنشأ.

يتبع تشخيص ماهية الوجوب من الدليل الذي تستند إليه نظرية دفع الضرر المحتمل، فإذا كان دليلها شرعياً فالوجوب شرعي، وإذا كان دليلها عقلياً فالوجوب عقلي، وإذا كان فطرياً فالوجوب فطري، وعلى فرض الوجوب الشرعي فهل هو عبارة عن الوجوب الغيري أو النفسي أو الطريقي أو الإرشادي؟

ذهب السيد صاحب المنتقى (قدس سره) إلى انتفاء جميع الأقسام المذكورة، وخلاصة تعليله على النحو التالي:

أمّا انتفاء الوجوب الغيري؛ فلأنّه يترشح من الوجوب النفسي، ومن الواضح عدم ترشح وجوب دفع الضرر المحتمل من وجوب آخر.

وأمّا انتفاء الوجوب النفسي؛ فلأنّه في فرض المخالفة يكون العقاب مترتباً على مخالفة نفس وجوب دفع الضرر المحتمل، لا على مخالفة التكليف الواقعي بما هو ثابت واقعاً، وحينئذ يكون العقاب على مخالفة

---

(١) التوحيد: ٢٩٨.

المحتمل أشد من العقاب على مخالفة المقطوع؛ لتعدد العقاب عند مخالفة المحتمل على تقدير المصادفة، وهو باطل جزماً.

وأمّا انتفاء الوجوب الطريقي؛ فلأنّه ما كان منشأً لاحتمال العقاب (كوجوب الاحتياط الشرعي) وحينئذٍ يكون الوجوب الطريقي في رتبة سابقة على احتمال العقاب، وهذا باطل؛ لتقدم احتمال العقاب (الضرر الأخروي) الواقع في مرتبة موضوع القاعدة على الوجوب الواقع في مرتبة الحكم، تقدّم كل موضوع على حكمه بالرتبة.

وأمّا الوجوب الإرشادي؛ فلأنّه إخبار عن ترتب المرشد إليه، وليس هو إلا ترتب الضرر المحتمل ومع فرض احتمال الضرر يكون الإرشاد إليه تحصيلاً للحاصل[1].

ويلاحظ عليه: المختار هو الوجوب الإرشادي دون بقية الوجوبات الأخرى، ومعناه: إرشاد العقل إلى تحصيل المؤمن من الوقوع في الضرر المحتمل على تقدير ثبوته[2].

إذا اتضح ذلك نرجع إلى بيان تحديد نوع الوجوب المحمول على

---

(١) منتقى الأصول ج٤: ٤٤٧ـ٤٤٨.

(٢) الفرق بين الوجوب الطريقي والإرشادي: تقدم الوجوب الطريقي على احتمال الضرر، من باب تقدم منشأ الانتزاع على المنتزع، بخلاف الوجوب الإرشادي فإنّه متأخر رتبة عن احتمال الضرر؛ لتوقّف المُرشِد (بالكسر) على المُرشَد إليه. لاحظ: مصباح الأصول (السيد الخوئي) ج٢: ٢٨٦.

الضرر المحتمل، وفيه أقوال ثلاثة:

القول الأوّل: الوجوب العقلي

ويدل عليه كثير من النصوص الكلامية في كلمات المتكلمين، التي جاءت في سياق «حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل» وقد سبق استعراض مجموعة منها.

القول الثاني: الوجوب العقلائي

ويدل عليه قول الشيخ الأنصاري (قُدّس سرّه) : «الحكم المذكور (دفع الضرر المظنون) حكم إلزامي أطبق العقلاء على الالتزام به في جميع أمورهم وذم من خالفه؛ ولذا استدل به المتكلمون في وجوب شكر المنعم الذي هو مبنى وجوب معرفة الله تعالى، ولولاه لم يثبت وجوب النظر في المعجزة، ولم يكن لله على غير الناظر حجة»[١].

القول الثالث: الوجوب الفطري

ويدل عليه قول الحكيم الأصفهاني (قدس): «إنَّ قاعدة دفع الضرر ليست قاعدة عقلية ولا عقلائية بوجه من الوجوه، نعم كل ذي شعور بالجبلة والطبع حيث إنَّه يحب نفسه يفُر عمّا يؤذيه»[٢].

---

(١) فرائد الأصول ج ١: ٣٦٨.

(٢) نهاية الدراية ج ٤: ٩١.

الملاك في الوجوبات الثلاثة

نحاول تقديم الضابط الكليّ المقترح في التمييز بين الوجوبات الثلاثة؛ دفعاً للوقوع في الخلط بينها ـ كما هو ملاحظ في كلمات البعض[١] ـ وذلك من خلال الوقوف على منشأ انتزاع كل واحد منها:

الأوّل (الوجوب الفطري) فإنَّه ينتزع من خلال الملازمة الطبيعية بين نوعية الخلقة الإنسانية وبين متعلقها؛ كالملازمة بين خلقة الإنسان وحب البحث عن الكمال، فيتصف حب البحث حينئذٍ بالوجوب الفطري.

والثاني (الوجوب العقلي) فإنَّه إمّا أن يكون مدركاً نظرياً حيثيته العلم دون العمل، فلابد من انتهائه إلى المدركات العقلية الأوّلية، كحكم العقل باستحالة اجتماع الضدين الذي ينتهي إلى حكم عقلي أوّلي وهو استحالة اجتماع وارتفاع النقيضين، وإمّا أن يكون مدركاً عملياً حيثيته العمل دون العلم، فلابد من انتهائه إلى التحسين والتقبيح العقليين، وإلا خرج عن حدود الإلزامات العقلية.

والثالث (الوجوب العقلائي) فإنَّه ينشأ من الإجماع العقلائي الناشئ عن المصالح العامة وبقاء النوع الإنساني؛ كإدراك العقلاء ضرورة احترام القوانين الوضعية التي تساهم في حفظ المصلحة النوعية.

وعليه: فالضرورات على ثلاثة أقسام:

*ضرورة فطرية *ضرورية عقلية *ضرورة عقلائية

---

(١) لاحظ: القواعد (المصطفوي) : ٣٠٧.

وتفترق الأولى والثانية عن الضرورة العقلائية في توقّفها على الجعل والاعتبار أوّلاً، وإمكان انفكاكها وتخلّفها ثانياً، وتفترق الضرورة الفطرية عن العقلية، في وقوعها مورد التعليل أوّلاً، وتوسّط الصور العقلية في طريق إدراكها، بخلاف الضرورة الفطرية.

استناداً إلى ذلك كلـه: نقف على خطأ من جعل مناط الوجوب الفطري عبارة عن شموله للإنسان والحيوان، بينما مناط الوجوب العقلي عبارة عن اختصاصه بالإنسان العاقل، حيث رتب على ذلك: اندراج نظرية دفع الضرر المحتمل تحت الوجوب الفطري؛ لعدم اختصاصه بالإنسان، فإنّ الشاة أيضاً تهرب من الذئب بمجرد احتمال الضرر[1]، حيث يلاحظ عليه:

أوّلاً: فقدان المناط المذكور للدليل العلمي بما في ذلك التجريبي، إذ لا دليل على أنّ الحيوان يدفع الضرر المحتمل عن نفسه؛ بل قد يدعى القصور على الضرر القطعي دون غيره.

ثانياً: على فرض التسليم بالمثال المذكور، فإنّ الاختصاص والشمول المذكورين يتبع عملية استقرائية ناقصة، وتلك العملية لا يمكن من الناحية الموضوعية اقتناص الملاك منها، وهذا يؤول إلى فقدان الضابط الموضوعي للفرق بين الوجوبين.

---

(١) لاحظ: مباني منهاج الصالحين ج١: ٦.

المحور الرابع: الدليل على النظرية

تقدم: أنَّ تحديد الوجوب المحمول على دفع الضرر المحتمل تابع للدليل الذي يستند إليه، ويمكن استعراض ثلاثة أدلة يُستفاد منها الوجوب:

الدليل الأوّل: يرتكز على اعتبار وجوب دفع الضرر المحتمل صغرى لكبرى قاعدة التحسين والتقبيح العقليين، التي تنص على انبغاء الفعل والترك، فيكون دفع الضرر المحتمل على وزان حسن العدل وحسن الصدق من حيث الوجوب، وحينئذٍ تدخل النظرية تحت دائرة العقل العملي، ويؤول الإلزام إلى الوجوب العقلي، كما تتوقّف صحة الدليل على التسليم بالكبرى المذكورة، وهي ما لا يؤمن بها الأشعري كما تقدم في الأبحاث السابقة.

واجه الدليل المذكور عدة مناقشات تشترك جميعها في روح واحدة، وهي الخطأ في تطبيق الكبرى على الصغرى، واندراج النظرية تحت القاعدة، ومنشأ الفصل بينهما يعود بنظر الآخوند الخراساني (قدس سره) إلى «استقلال العقل بدفع الضرر المظنون، ولو لم نقل بالتحسين والتقبيح؛ لوضوح عدم انحصار ملاك حكمه بهما»[1].

إنَّ أهم تلك **المناقشات** ذات الروح الواحدة؛ هي:

المناقشة الأولى: وهي ما طرحها المحقق النائيني (قدس سره) وتقوم على

---

(١) كفاية الأصول: ٣٥٣.

المغايرة بين الحكمين العقليين؛ أعني: حكم العقل بوجوب دفع الضرر، وحكم العقل بالتحسين والتقبيح، فإنّ الأوّل واقع في سلسلة المعلولات، ومترتب على تمامية الحكم من قبل المولى، بينما الثاني واقع في سلسلة العلل التي يترتب عليها الحكم المولوي فأحدهما أجنبي عن الآخر[١].

المناقشة الثانية: وهي ما طرحها المحقق الأصفهاني (قدّس سرّه) وحاصلها:

حكم العقل بالحسن والقبح مرجعه إلى الوقوع في المدح أو الذم العقلائي المعلول للوقوع في الضرر المحتمل، ومن الواضح أنَّ الإقدام على الضرر المحتمل لا يترتب عليه ذم عقلائي وراء نفس الإقدام على ذلك الضرر، والإلزم التسلسل، بخلاف ضرب اليتيم ـ مثلاً ـ حيث يترتب عليه ذم عقلائي وراء العقوبة على ذات الفعل وهذا هو بيان قوله (قدّس سرّه): «الإقدام على ما يترتب عليه العقوبة بحكم العقل؛ أعني: المعصية، ليس مورداً لذم آخر أو لعقوبة أخرى من العقل والشارع»[٢].

الدليل الثاني: يرتكز على اعتبار وجوب دفع الضرر المحتمل مما قام عليه البناء العقلائي العملي، على حد بنائه على العمل بتصديق خبر الثقة، وهذا الإطباق العملي لا يرجع إلى التحسين والتقبيح؛ للإجماع العقلائي على وجوب دفع الضرر، واختلافهم في مسألة الحسن والقبح العقليين[٣]،

---

(١) لاحظ: أجود التقريرات ج١: ٢١٦.

(٢) نهاية الدراية ج٣: ٢٦٥.

(٣) لاحظ: كفاية الأصول: ٣٥٣ ـ ٣٥٤.

وحينئذٍ يؤول الإلزام إلى الوجوب العقلائي.

ويمكن الإيراد عليه:

أوّلاً: منافاة الإجماع العقلائي المذكور مع ملاحظة السيرة العقلائية الخارجية، حيث فيها من يحتمل الضرر؛ بل يقطع به، مع ذلك لا يلتزم بدفعه، ولا يقع في معرض الذم العقلائي.

وجواب ذلك: ما تقدم من عدم الدليل على ضرورة دفع كل ضرر قطعي فضلاً عن المحتمل، ومن خضوع لزوم الدفع لعاملين: الأوّل: كمي، والآخر: كيفي، واختلال النسبة اللزومية في أحدهما هي الموجب لعدم الحكم بوجوب دفع الضرر، والوقوع في معرض الذم العقلائي.

ثانياً: ما طرحه المحقق الأصفهاني (قُدّسَ سِرّه) وحاصله: الإجماع العقلائي وليد المصلحة النوعية في حفظ النظام، ومن الواضح أنَّ الوقوع في العقاب المحتمل (الأخروي) «لا يؤدي إلى اختلال النظام وفساد النوع، إذ الأمر المترتب على هذا الإقدام غير مربوط بهذا النظام، بل لو ترتب العقاب لكان في الآخرة»[١].

الدليل الثالث: يرتكز على أنَّ لزوم دفع الضرر المحتمل يلازم الطبيعة الإنسانية، حيث فُطر كل ذي شعور على الفرار عن الضرر، وحينئذٍ يؤول

---

(١) نهاية الدراية ج٣: ٢٥٦.

الإلزام إلى الوجوب الفطري[١].

لا يُقال: «إنَّ مجرد كون الشيء فطرياً لا يستلزم الإيجاب والإلزام بخلاف الحكم العقلي»[٢].

فإنَّه يُقال: لمّا كانت حقيقة الوجوب عبارة عن البحث والتحريك على نحو الإلزام، والفطرة تستطبن الداعوية والمحركية، جاز عروض الوجوب عليها، بحيث تستند الباعثية إليها استناد المعلول للعلة.

وبعبارة أخرى: كما أنَّ القوى العقلية العملية تدرك الأشياء على نحو تستبطن الباعثية والمحركية نحو الإتيان بالفعل، كذلك القوى الأخرى؛ كالسبُعيّة والشهوية والفطرية، بلا فرق من هذا الجهة.

ملاحظات ونتائج في ضوء تلك الأدلة والمناقشات

أوّلاً: ننتهي إلى ما انتهى إليه الحكيم الأصفهاني (قُدِّسَ سِرُّهُ) من «أنَّ قاعدة دفع الضرر ليست قاعة عقلية ولا عقلائية بوجه من الوجوه، نعم كل ذي شعور بالجبلة والطبع حيث إنَّه يحب نفسه يفُر عما يؤذيه»[٣].

ثانياً: لا معنى للبحث عن نوع المستند العقلي لوجوب دفع الضرر المحتمل من أنَّه نظري أو عملي، بعد انتفاء طابع العقلية عنه، وعدم وجدانه

---

(١) نهاية الدراية ج٣: ٤١٣.

(٢) بداية المعارف الإلهية ج١: ١١.

(٣) نهاية الدراية ج٤: ٩١.

للمناط العقلي، وهو الانتهاء إلى المدركات العقلية الأوّلية على تقدير الحكم النظري أو الانتهاء إلى التحسين والتقبيح العقليين على تقدير الحكم العملي.

ثالثاً: وجوب دفع الضرر المحتمل معلول لاحتمال العقاب، وليس واقعاً في سلسلة معلولات الأحكام المولوية كما ذهب إلى ذلك المحقق النائيني (قدس سره) ـ وقد تقدم ـ، وما ذهب إليه خلطٌ بين وجوب الدفع واستحقاق العقاب، فالثاني مترتب على تمامية الحكم من قبل الشارع دون الأوّل.

رابعاً: وجوب دفع الضرر المحتمل وإن لم يستند إلى اللزوم العقلائي، لكن الإقدام عليه قد يبلغ أحياناً مرتبة اختلال النظام وتهديد بقاء النوع، كما في مورد الوقوع في الضرر الأخروي نتيجة عدم البحث عن الرؤية الإلهية، فإنّ إلغاء البحث عنها يترشح عنه انعكاسات سلبية على الإنسان شخصاً ونوعاً، وعليه: لا يتم كلام المحقق الأصفهاني (قدس سره) المتقدم عندما نفى استلزام الإقدام على الضرر لاختلال النظام وفساد النوع.

خامساً: على فرض تحقق الإجماع العقلائي يظل مفتقراً إلى الدليل على إفادته اليقين المطلوب في تحصيل الرؤية الإلهية، ولم سلّم وقوعه تحت القضايا المشهورة بأحد أنواعها[1]، فهذا لا يصح له عروض اليقين عليه؛ هذا أوّلاً، وأمّا ثانياً: فلا دلالة للإجماع العقلائي على اللزوم والإيجاب بنحو استقلالي.

---

(١) لاحظ: المنطق ج٣: ٣٢٧ـ٣٣٥

المحور الخامس: دلالة النظرية على ضرورة البحث عن الرؤية الإلهية.

نستعرض تقريبين لبيان دلالة وجوب دفع الضرر المحتمل على لزوم البحث عن رؤية إلهية:

التقريب الأوّل: وهو المتداول في كلمات أكثر المتكلمين وحاصله في مقدمتين:

١ـ عدم البحث عن الرؤية الإلهية يوجب احتمال الوقوع في الضرر الأخروي.

٢ـ دفع الضرر المحتمل الأخروي واجب.

النتيجة: طلب البحث عن الرؤية الإلهية واجب[١].

التقريب الثاني: بعد التسليم بكبرى وجوب دفع الضرر المحتمل يُقال:

احتمال الوقوع في الضرر ناشئ من تعدد الرؤى الكونيّة واختلافها، وحينئذٍ فإمّا أن يُلتزم بجميعها أو لا فالأوّل يوجب الوقوع في التناقض؛ لامتناع الجمع بين الرؤية الإلهية والرؤية المادّية، والثاني إمّا أن يكون عن طريق الدليل اليقيني أو عن طريق الدليل الظني (التقيلد) لا سبيل إلى الثاني؛ لبقاء الضرر المحتمل على حاله فالمتعيّن الأوّل[٢].

---

(١) لاحظ: الباب الحادي عشر: ١١، قواعد المرام: ٢٨.

(٢) لاحظ: شرح الأصول الخمسة: ٣١.

يشترك التقريبان في جهات عديدة يمكن استنباطها بسهولة، بيد أنَّ المهم هو الوقوف على أهم نقاط الافتراق بينهما وهي التي تتمثل في نتيجة كل تقريب؛ فالنتيجة المترتبة على التقريب الأوّل لا تتجاوز لزوم البحث عن الرؤية الإلهية، بينما نتيجة التقريب الثاني فإنّها بالإضافة إلى ذلك، فيها إلزام بضرورة تحصيل الرؤية الإلهية عن طريق اليقين وعدم كفاية الظن، وهذا أحد وجوه عدم جواز التقليد في أصول الدين.

ويلاحظ على التقريب الثاني: أنّ تماميته فرع انحصار منشأ احتمال الوقوع في الضرر في الاختلاف المذكور، والمفروض ـ كما تقدم ـ تعدد مناشئ احتمال الضرر، وشمولها للمناشئ الأخرى؛ كالخواطر، وحينئذٍ لا محالة من الرجوع إلى التقريب الأوّل؛ لا طلاقه بالنسبة إلى الثاني.

المحور السادس: إشكالية الورود على النظرية

ثمة إشكاليات عديدة تواجه نظرية دفع الضرر المحتمل تمَّ التعرض إلى بعضها؛ بيد أنَّ أهمها هي معارضتها من قبل قاعدة عقلية تتمتع باليقينية الجزمية لدى أنصارها، وهي «قاعدة قبح العقاب بلا بيان»، تلك المعارضة انتهت ببعض الباحثين في الجولة الأولى إلى استحكام الإشكالية وبقاء الجواب على قائمة الانتظار[1].

في مقابل ذلك التوصيف نجد السيد الخوئي (قدس سره) وهو أحد أنصار

---

(١) راجع: الأصول العامة للفقه المقارن: ٥١٥.

قاعدة قبح العقاب بلا بيان يعترض على توصيف تلك الإشكالية بالمعارضة؛ لتوقّفها على أن يكون أحد أطرافها ظنياً إمّا من جهة الصدور وإمّا من جهة الدلالة، وهذا ما لم يتأتى في الإشكالية المذكورة؛ لقطعية الطرفين معاً[(١)].

وعليه: «لا يعقل المعارضة (التنافي) بين القاعدتين؛ فإنَّه مستلزم لحكم العقل باستحقاق العقاب وبعدمه في مورد واحد، وهو محال؛ لاستلزامه التناقض المستحيل تحققه، فلا محالة يكون أحد الدليلين وارداً أو حاكماً على الآخر»[(٢)].

هنا تبدأ المساعي الدءوبة من أجل حل تلك الإشكالية ـ ولا يهمنا توصيفها بالمعارضة وعدمها ـ كلٌ على طريقته، وقبل استعراض أهم تلك المحاولات من اللازم تقديم الحديث الإجمالي عن أمور ثلاثة:

الأمر الأوّل: مفاد قبح العقاب بلا بيان

تنص على: أنَّ كل تكليف ما لم يقم عليه البيان والعلم يستحيل عليه ـ على فرض المخالفة ـ المؤاخذة والعقاب الأخروي، والعلم الواقع عدمه في موضوع القاعدة عبارة عن اليقين أو ما يقوم مقامه ـ كحجية خبر الثقة ـ وحينئذٍ يكون ظرف جريانها هو حالة الاحتمال (الظن والوهم) الذي لم تثبت علميته لا بالطريق العقلي ولا بالطريق الشرعي القطعي، ونتيجتها

---

(١) راجع: مصباح الأصول ج٢: ٢٨٤.

(٢) المصدر السابق: ٢٨٤ (بتصرف في ترتيب العبارة).

التأمين العقلي[١].

الأمر الثاني: الدليل على قبح العقاب بلا بيان

حاول المحققان النائيني (قدس سره) والأصفهاني (قدس سره) الانتصار للقاعدة من خلال أحد الدليلين:

الأوّل: وهو ما ذكر المحقق النائيني (قدس سره) وحاصله في مقدمتين:

١ـ تحريك إرادة العبد فرع الوجود العلمي للبيان (الوصول) لا الوجود الواقعي له.

٢ـ الاستحقاق الأخروي فرع تحقق البحث والتحريك.

ينتج عنهما: انتفاء وصول البيان إلى المكلف يستلزم انتفاء التحريك، المستلزم لانتفاء الاستحقاق الأخروي، وهذا عين مؤدى قبح العقاب بلا بيان وإثبات المؤمن العقلي[٢].

الدليل الثاني: وهو ما ذكره المحقق الأصفهاني (قدس سره) وحاصله في ثلاث مقدمات:

١ـ استحقاق العقوبة الأخروية فرع تحقق الظلم من جانب العبد لله تعالى، وهو قبيح بملاك حكم العقل العملي بالتحسين والتقبيح العقليين.

٢ـ ظلم العبد مولاه فرع الخروج عن زي الرقية ورسم العبودية.

٣ـ الخروج عن العبودية فرع مخالفة ما قامت عليه الحجة دون غيره.

---

(١) لاحظ: فوائد الأصول ج٣: ٣٦٥، نهاية الدراية ج٣: ٨٣ ـ ٨٥.

(٢) فوائد الأصول ج٣: ٣٦٥.

ينتج عنها: انتفاء الحجة يستلزم انتفاء الخروج عن رسم العبودية، المستلزم لانتفاء قبح الظلم، الذي يستلزم انتفاء الاستحقاق بالعقوبة، وهذا نفس مفاد قبح العقاب بلا بيان وإثبات التأمين العقلي[١].

الأمر الثالث: تصوير الإشكالية بين القاعدتين

مقتضى تبعية الحكم للموضوع حدوثاً وبقاءً؛ للسببية بينهما، يكون حكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل في طول ثبوت موضوعه ـ وهو الضرر المحتمل ـ وتحققه فرع عدم تحصيل المؤمن؛ إذ لو تحقق لتبدل احتمال الضرر إلى اليقين بعدمه، والمفروض ثبوت المؤمن العقلي من ناحية قبح العقاب بلا بيان، والنتيجة: انتفاء حكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل بانتفاء موضوعه عن طريق القاعدة المذكورة، وهذا معنى: ورود القاعدة على النظرية.

وضوح تلك الأمور الثلاثة يدفعنا إلى تقديم علاج لتلك الإشكالية، وقبل البدء في ذلك نوافق على تصوير عكس الإشكالية السابقة، بأن تكون نظرية دفع الضرر المحتمل واردة على قاعدة قبح العقاب بلا بيان بدلاً عن كونها موردة من جهة القاعدة، والوجه في صحة الانعكاس: أنَّ دفع الضرر المحتمل بيان عقلي ينتفي معه عدم البيان الواقع موضوعاً في قبح العقاب بلا بيان.

---

(١) نهاية الدراية ج٤: ٨٤ ـ ٨٥.

التصوير الثاني للإشكالية وقع مورد اهتمام الدراسات الأصولية؛ لأنَّه جاء في معرض الدفاع عن قاعدة قبح العقاب بلا بيان (التأمين العقلي) بينما التصوير الأوّل للإشكالية هو المناسب للدراسة الكلامية، كونه يجيء في معرض الدفاع عن نظرية دفع الضرر المحتمل، وقد أشير إلى التواردين في ذات المصادر المتقدمة عند عرض الإشكالية.

جواب إشكالية التوارد

معالجة إشكالية التصوير الأوّل تحديداً ـ ومنها نقف على بعض الأجوبة على التصوير الثاني ـ يمكن أن يأخذ اتجاهين:

الاتجاه الأوّل: يقوم على أساس إنكار قاعدة قبح العقاب بلا بيان، كما يذهب إلى ذلك الشهيد الصدر (قدس سره)؛ لاشتمال الدليلين المذكورين من قبل المحققين النائيني والأصفهاني(قدس سره) على المصادرة على المطلوب، ووجدانية شمول حق الطاعة لكل تكليف منكشف ولو كان بدرجة احتمالية[1].

الاتجاه الثاني: يقوم على أساس الاعتراف بعقلية قبح العقاب بلا بيان التي تأبى التخصيص، وعلاج التنافي بناءً على ذلك ـ كما يُستفاد من كلمات المحقق النائيني (قدس سره) ـ يتجلى في اختلاف مورد كل من قاعدة قبح العقاب بلا بيان ونظرية دفع الضرر المحتمل؛ فإنّ الأولى تختص

---

(١) لاحظ: بحوث في علم الأصول ج٥: ٢٨ـ٢٩.

بالشبهة البدوية بعد الفحص واليأس عن العثور على البيان، بينما الثانية تختص بالشبهة البدوية قبل الفحص[١].

وعليه: يكون التأمين العقلي على العقوبة الأخروية في طول البحث عن البيان؛ لإحراز عدم وصوله إلى الإنسان؛ وبالتالي يبقى دفع الضرر المحتمل باعثاً ومحرّكاً نحو تحصيل الرؤية الإلهية بلا معارض.

ثانياً: وجوب شكر المنعم

النتيجة المقارنية التي ينتهي إليها الباحث عند دراسة الأبعاد المختلفة لنظرية لزوم شكر المنعم ـ عرفان الجميل[٢] ـ من خلال قراءة النصوص الكلامية وغيرها، عبارة عن تباينها الذاتي بالنحو الذي يستحيل الجمع والتوفيق بينها، ففي الوقت الذي تدرجها المدرسة العدلية ضمن فئة الأحكام العقلية اللزومية[٣]، نجد المدرسة الأشعرية تخرجها منها إلى فئة الأحكام الشرعية[٤].

وفي الوقت الذي يؤكد المحقق الأصفهاني (قُدِّسَ سِرُّهُ) على أنَّها «الأصل في وجوب المعرفة»[٥] نجد ثمة من يرجعها إلى نظرية دفع الضرر

---

(١) لاحظ: فوائد الأصول ج٣: ٦٧ـ٦٨.

(٢) لاحظ: دروس العقائد الإسلامية: ٨.

(٣) لاحظ مثلاً: شوارق الكلام ج٤: ٢٤٩.

(٤) لاحظ مثلاً: المحصول في علم أصول الفقه (الرازي) ج١: ١٣٩.

(٥) نهاية الدراية ج٣: ٤٠٩.

المحتمل؛ لأنَّ في ترك الشكر ضرر يجب دفعه؛ مما يعني: تفرع شكر المنعم عن دفع الضرر المحتمل[١].

هذه التوطئة الإجمالية هي التي ساهمت في رسم تلك الأبعاد، وتحديدها في أربعة:

البعد الأوّل: تحديد مفاد النظرية

العقد الأوّل الذي تشتمل عليه النظرية وهو (شكر المنعم) يُقال فيه: جاء في كتاب العين أنَّ «الشكر هو عرفان الإحسان»[٢] ومثله أيضاً في القاموس المحيط، مع زيادة كلمة ونشره[٣].

بينما كشف العسكري عن حقيقة الشكر بقوله: «فعل ينبئ عن تعظيم المنعم لأجل النعمة، سواء أكان نعتاً باللسان أو اعتقاداً أو محبة بالجنان أو عملاً وخدمة بالأركان»[٤].

ويخلص الزبيدي إلى الأساس الذي يبتني عليه الشكر، ويتجلي في خمس قواعد؛ وهي «خضوع الشاكر للمشكور، وحبه له، واعترافه بنعمته، والثناء عليه بها، وألا يستعملها فيما يكره»[٥].

تؤكد تلك المدلولات اللغوية للشكر أنّه يتقوّم بالمنعم الذي تستند إليه

---

(١) لاحظ: فرائد الأصول ج١: ٣٦٨.

(٢) كتاب العين ج٥: ٢٩٢.

(٣) القاموس المحيط ج٢: ٦٣.

(٤) الفروق اللغوية: ٢٠١.

(٥) تاج العروس ج٧: ٤٩.

النعمة على نحو الصدور، ومن أهم النصوص الكلامية التفصيلية التي تبين حقيقة النعمة، ما جاء في كلام المحقق الحلي (قدس سره) حيث قال: «النعمة هي المنفعة الحسنة التي يقصد فاعلها الإحسان إلى المنعم عليه»[(١)].

بعد فراغ المحقق الحلي (قدس سره) من توضيح القيود الاحترازية في التعريف المذكور للنعمة، وقف على ثلاث قضايا استدلالية تحاول بمجموعها إثبات صدق ماهية النعمة على خلق العالم، وهي:

الأولى: الاستدلال على وجدان خلق العالم للمنفعة؛ وذلك لأنَّ «المنفعة هي اللذة أو ما أدى إليها، وخلق الإنسان حياً قادراً مشتهياً من أتم المنافع»[(٢)].

الثانية: الاستدلال على حسن تلك المنفعة؛ وذلك لانتفاء القبح عنها؛ وامتناع نسبة القبيح إلى الفعل الإلهي.

الثالثة: الاستدلال على قصد الإحسان بتلك المنفعة؛ وذلك لأنَّ استحالة رجوع الغرض المترتب على خلق العالم إليه تعالى، يوجب رجوعه إلى غيره، «ولا يجوز أن يكون ذلك ضرراً؛ لأنَّ الإضرار الذي لا يستحق قبيح، فتعيّن أنّه فعل العالم قصداً للإحسان، فيكون حسناً»[(٣)].

في ضوء النص الحلي المتقدم نلتزم بأنَّ المنعمية التي تقع في طريق

---

(١) المسلك في أصول الدين: ٩٢، شرح الأصول الخمسة: ٤٢ـ٤٥.

(٢) المصدر السابق: ٩٢.

(٣) المصدر السابق: ٩٢.

الاستدلال على ضرورة تحصيل الرؤية الإلهية تتوقّف على قضيتين طوليتين وقعت كل منهما مثاراً للجدل الكلامي العدلي الأشعري من حيث الرفض والقبول؛ وهما:

١ـ قاعدة التحسين والتقبيح العقليين.

٢ـ تعليل الفعل الإلهي بالأغراض.

وعليه: كيف يصح الركون إليها لإثبات ضرورة المعرفة الإلهية بعد العلم بتفرعها عن تلك القضيتين، التي واحدة منها على الأقل يكون ثبوتها في طول تحصيل الرؤية الإلهية؟

هذا الاستفهام الكيفي يعتبر النواة الأولى لضرورة إعادة النظر حول دعوى اعتبارها من «البديهيات العقلية»[1] التي يكفي لحصول التصديق بها إدراك أطرفها والنسبة بينها.

أمّا العقد الثاني (الوجوب) فإنَّ تحديد ماهيته يتبع الدليل الذي يستند إليه لزوم شكر المنعم، فإن كان دليلاً عقلياً فالوجوب عقلي وإلا فلا، كما سبقت الإشارة إليه في النظرية المتقدمة.

وعليه: تنص نظرية شكر المنعم على إلزام الإنسان الذي يُدرك النعمة عليه بالشكر للمنعم من خلال الاعتراف بالنعمة، والثناء عليه عرفاناً بالإحسان.

---

(١) لاحظ: محاضرات في الإلهيات: ١٢.

البعد الثاني: دلالة النظرية على وجوب البحث عن الرؤية الإلهية.

نذكر تقريبين لبيان الملازمة بين وجوب شكر المنعم وضرورة البحث عن الرؤية الإلهية:

التقريب الأوّل: «إن شكر المنعم واجب ، ولايتم إلا بالمعرفة، أمّا أنَّه واجب؛ فلاستحقاق الذم عند العقلاء بتركه.

وأمّا أنَّه لايتم إلا بالمعرفة؛ فلأنَّ الشكر إنّما يكون بما يناسب حال المشكور، فهو مسبوق بمعرفته، وإلا لم يكن شكراً، والباري تعالى منعم فيجب شكره فيجب معرفته»[١].

التقريب الثاني: عدم تحصيل الرؤية الإلهية يوجب ترك شكر المنعم واحتمال الوقوع في الضرر الأخروي، وهو قبيح والشكر واجب، فطلب المعرفة واجب؛ لتوقّف الشكر عليه. الجهة المهمة التي بها يفترق كل تقريب عن الآخر تتمثل في الملاك الذي يترشح عنهما الإلزام العقلي، فالأوّل ناشئ عن حكم العقل بقبح تضييع حق المنعم، والثاني ناشئ عن حكمه بلزوم دفع الضرر المحتمل، وهذه الجهة هي التي تحدد هوية وجوب شكر المنعم من حيث الاستقلالية وعدمها.

البعد الثالث: دليل النظرية

نستعرض ثلاثة نصوص تكشف عن ملاك اللزوم الواقع محمولاً في

---

(١) النافع يوم الحشر: ١١ـ١٢.

قضية «شكر المنعم واجب» وهي:

النص الأوّل: يستفاد منه كون الوجوب فطرياً، حيث جاء فيه: «الإنسان مفطور على البحث عن صاحب النعمة حينما تصله النعمة، ومفطور على أن يشكر المنعم على أنعامه.

من هنا فإنَّ علماء الكلام (علماء العقائد) يتطرقون في بحوثهم الأوّلية لهذا العلم إلى وجوب شكر المنعم؛ باعتباره أمراً فطرياً وعقلياً دافعاً إلى معرفة الله سبحانه»[١].

النص الثاني: يستفاد منه كون الوجوب عقلياً، حيث جاء فيه: «العقلاء بأسرهم يجزمون بوجوب شكر المنعم، وإذا كان وجوب الشكر معلوماً بالعقل، مع أنَّ العقل لا يُدرك التكاليف الشرعية وجب القول بكونها ليست شكراً»[٢] ومثلة قول العلامة (رحمه الله): «شكر المنعم واجب عقلاً، والضرورة قاضية به»[٣].

النص الثالث: يستفاد منه كون الوجوب شرعياً، حيث جاء فيه: «مذهب أصحابنا وأهل السنة أنّ شكر المنعم واجب سمعاً، لاعقلاً، خلافاً للمعتزلة في الوجوب العقلي»[٤].

---

(١) الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل ج١: ٣٦، وكذلك: ج١٤: ٣١.

(٢) كشف المراد: ٤٠٩ـ ٤١٠.

(٣) مبادئ الوصول إلى علم الأصول: ٨٧.

(٤) الأحكام في أصول الأحكام ج١: ٨٧، المحصول في علم أصول الفقه ج١: ١٤٧.

إذا تجاوزنا فكرة الوجوب الجبّلي الفطري؛ لعدم إدراكه والطريق إليه، للوقوف على رأي أهم تيارين في الساحة الكلامية، وذلك من خلال متابعة مجموعة أخرى من النصوص تمكنّا من تحديد مرجعية كلّ من الوجوب العقلي العدلي والوجوب السمعي الأشعري.

أمّا الوجوب العقلي فإنَّه يرجع إلى أحد ملاكين ينتمي كل منها إلى الأحكام العقلية العملية (الانبغائية) بالتحسين والتقبيح العقليين.

الملاك الأوّل: عقلية قبح الظلم وحسن العدل

وتقريب ذلك: أن «شكر المنعم من أظهر مصاديق العدل، فيجب الشكر؛ لأنَّه عدل من العبد لمولاه، وترك شكره من ظلم العبد لمولاه، فشكر المنعم عليه لمن أنعم عليه عدل منه إليه فيجب عقلاً، وترك شكره ظلم منه إليه فيحرم عقلاً»[1].

الملاك الثاني: عقلية وجوب دفع الضرر المحتمل

وتقريب ذلك: أنَّ في ترك الشكر احتمال استحقاق العقاب الأخروي المستلزم للوقوع في الضرر المحتمل الواجب دفعه بحكم العقل.

جمع الشيخ البهائي (قُدِّسَ سِرُّه) الملاكين المذكورين في قوله: «وجوب شكر المنعم عقلي؛ لأمن العقاب أو زوال النعمة بتركه وهو الفائدة أو استحقاق المدح ...»[2].

---

(١) بداية الوصول في شرح كفاية الأصول ج٦: ٢٤٣.

(٢) زبدة الأصول: ٦٧.

هذا السياق العقلي لوجوب شكر المنعم بالإمكان مواجهته بمجموعة من الاعتراضات التي تفضي إلى تجريده من تلك الصبغة العقلية؛ إذ أنَّ جعل شكر المنعم صغرى لكبرى قبح الظلم وحسن العدل يتوقّف على التصديق بثبوت الحق في رتبة سابقة؛ لتوقّف صدق الظلم (سلب ذي الحق حقه) عليه، وهذا الحق إنّما يكون باعثاً نحو الأداء عندما يتصف بالوجود الواقعي دون الاحتمالي أوّلاً، ويصدر من باب الاحسان دون المنّة ثانياً، والتلبس به على نحو الاختيار دون القسر ثالثاً، ومن الواضح يصعب إحراز ذلك كله قبل تحصيل الرؤية الإلهية والتصديق بها.

والحاصل من ذلك: ترك الشكر لا يستلزم صدق عنوان الظلم؛ لعدم تحقق سلب الحق المأخوذ في حقيقة الظلم، وهذا هو وجه الفرق بين عدم شكر المنعم والتعدي على مال اليتيم ظلماً، فالثاني واجد للسلب دون الأوّل.

وأمّا رجوع وجوب شكر المنعم إلى حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل، فيلاحظ عليه:

أولاً: إنكار عقلية وعقلائية وجوب دفع الضرر المحتمل، كما تقدم سابقاً.

ثانياً: الرجوع المذكور يؤول إلى إلغاء الوجوب العقلي الاستقلالي، واعتبار وجوب شكر المنعم وجوباً غيرياً لتحصيل الأمن من العقاب الأخروي، وهذا مخالف لظاهر كلمات المتكلمين في جعله وجوباً قائماً بذاته يغاير الوجوب العقلي لدفع الضرر المحتمل.

وفي ضوء ذلك قال بعضهم: «إنَّ الوجه الثاني ـ شكر المنعم ـ لا يرجع إلى الوجه الأوّل ـ دفع الضرر ـ بل هو وجه آخر؛ لأنَّ ملاك الحكم في الثاني هو ملاحظة حق المولى فيمنع العقل عن تضييع حقه بترك شكره، ويحكم بوجوب شكره، بخلاف الوجه الأوّل، فإنَّ ملاك الحكم فيه هو ملاحظة جانب العبد لئلا يقع في الضرر والتهلكة بسبب المعرفة»[١].

ثالثاً: حكم العقل بدفع الضرر الأخروي نتيجة ترك الشكر فرع احتماله، ولا طريق إلى ذلك إلا من خلال أحد المناشئ الثلاثة الآنف ذكرها ـ وهي: إمّا الخواطر، وإمّا البشر، وإمّا الإله، وعلى فرض تحقق أحدها في المقام، يمكن إلغاء احتمال الوقوع في حالة القطع بعدم وجوب شكر المنعم عقلاً، والاكتفاء بالحسن العقلي للشكر.

وأما (الوجوب الشرعي) لقد استدلّ عليه أقطاب الاتجاه الأشعري بدليلين:

الدليل الأوّل: التمسك بالنص في قوله تعالى: ﴿**وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً**﴾[٢] بتقريب: «إنَّ الوجوب لا تتقرر ماهيته إلا بترتيب العقاب على الترك، ولا عقاب قبل الشرع بحكم هذه الآية، فوجب ألا يتحقق الوجوب قبل الشرع»[٣] وسبق مناقشة هذا الدليل، فلاحظ[١].

---

(١) بداية المعارف الإلهية ج١: ١٠.

(٢) الإسراء: ١٥.

(٣) التفسير الكبير ج٧: ٣١٢.

الدليل الثاني: وهو العمدة في كلماتهم؛ كونه يعتمد المنهج العقلي طريقاً لنفي الوجوب العقلي وإثبات الوجوب السمعي للزوم شكر المنعم وحاصله في ثلاث قضايا شرطية منفصلة دائرة بين النفي والإثبات؛ هي:

القضية الأولى: العقل يوجب الشكر إمّا لفائدة أولا، والثاني محال للعبثية والسفه، فيتعين الأوّلى.

القضية الثانية: الفائدة المترتبة على وجوب الشكر إمّا ترجع إلى المعبود (المشكور) أولا والأوّل محال؛ للاستغناء الذاتي والتنزه عن الاحتياج، فيتعيّن الثاني.

القضية الثالثة: الفائدة الراجعة إلى العبد إمّا في الدنيا أو لا، والأوّل غير معقول؛ للمشقة المترتب على النظر والمعرفة والشكر، والحرمان من الشهوات واللذائذ، والثاني منتفٍ؛ لأنَّ الثواب من باب التفضل، ومعرفته فرع إخباره عن طريق السمع، فما لم يخبر عنه لا يُعلم بالثواب على الشكر[٢].

تابعَ الاتجاه الأشعري محاولة استحكام دليله العقلي لنفي اللزوم العقلي من خلال تصديه لأهم المحتملات التي يمكن أن تواجه هذه القضايا

←

(١) راجع: المبحث الثاني من الفصل الرابع.

(٢) راجع: المحصول في علم أصوله الفقه ج١: ١٤٧، المستصفى في علم الأصول: ٤٩، الأحكام في أصول الأحكام ج١: ٨٧.

الثلاثية، وكلّ ذلك جاء ضمن لغة المعارضة للدليل المذكور، التي حملت الاعتراضات التالية:

١ـ إبطال العقل لوجوب شكر المنع يتنافى مع الإجماع العقلائي على ضرورة شكر المنعم.

٢ـ لابدية رجوع حكم العقل إلى الفائدة، لنفي القبح، يتنافى مع إنكار القبح العقلي.

٣ـ تلك الفائدة إمّا واجبة أولا، وعلى الأوّل، وجوبها إمّا لفائدة أو لا، فيلزم التسلسل.

٤ـ الفائدة في الشكر قائمة في نفس الشكر على نحو المطلوب النفسي أو في تحصيل الأمن من العقاب على نحو المطلوب الغيري، وحينئذٍ أمكن تصوير الفائدة.

٥ـ امتناع الايجاب العقلي يستلزم امتناع الايجاب الشرعي؛ للملازمة بينهما.

ثمة تفاوت يسير بين تصدي الغزالي لبعض تلك الاعتراضات، وتصدي الآمدي لها، فالأوّل ـ مثلاً ـ حاول الجواب عن الاجماع العقلائي على ضرورة شكر المنعم ـ الاعتراض الأوّل ـ بأنّه يستند إلى الفطرة دون العقل[1]، بينما الثاني اكتفى بالقول: «لا نسلم أنّ العلم الضروري بما ذكروه

(١) المستصفى في علم الأصول: ٤٩.

عقلاً، إذ هو دعوى محل النزاع»[١].

وإن اشتركا في الذهاب إلى أنَّ ذلك قياس مع الفارق؛ لأنَّ حكم العقل بضرورة الشكر يكون «بالنسبة إلى من ينتفع بالشكر ويتضرر بعدمه، أمّا بالنسبة إلى الله تعالى مع استحالة ذلك في حقه، فلا»[٢].

حاول الرازي الانقلاب على نظرية لزوم شكر المنعم من خلال الذهاب إلى أنَّ الشكر يلزم منه الوقوع في الضرر المحتمل؛ وذلك لوجوه أربعة:

«**أحدها:** أنَّ الشاكر ملك المشكور، فإقدامه على تصرف الشكر بغير إذنه تصرف في ملك الغير بغير إذنه من غير ضرورة، وهذا لا يجوز.

وثانيها: أنّ العبد إذا حاول مجازاة المولى على إنعامه عليه استحق التأديب والاشتغال بالشكر اشتغال المجازاة، فوجب ألا يجوز.

وثالثها: أنَّ من أعطاه الملك العظيم كسرة من الخبز أو قطرة من الماء، فاشتغل المنعم عليه في المحافل العظيمة بذكر تلك النعمة وشكرها، استحق التأديب، وكل نعم الدنيا بالقياس إلى خزانة الله تعالى أقل من تلك الكسرة بالقياس إلى خزانة ذلك الملك، فلعلَّ الشاكر يستحق العقاب بسبب شكره.

ورابعها: لعله لا يهتدي إلى الشكر اللائق، فيأتي بغير اللائق فيستحق العقاب»[٣].

---

(١) الأحكام في أصول الأحكام ج١: ٨٩.

(٢) المصدر السابق: ٨٩.

(٣) المحصول في علم أصول الفقه ج١: ١٥٠.

رغم المحاولات التي تمسك بها الأشعريون للذب عن تلك الاعتراضات الخمسة، يبقى بعضها صامداً أمامها، وفي طليعتها الاعتراض الخامس وهو التلازم بين امتناع الايجاب العقلي وامتناع الايجاب الشرعي، وقد عرضنا ذلك في بداية المبحث الثاني من الفصل الرابع.

النتيجة التي ننتهي إليها عبارة عن عدم ثبوت حكم العقل بلزوم شكر المنعم؛ لخروجه عن دائرة الأحكام العقلية العملية بالتحسين والتقبيح العقليين؛ كونه ملاك الوجوب العقلي العملي، وكذلك عدم ثبوت الوجوب الشرعي له؛ لا متناعه عند امتناع الوجوب العقلي، وانتفاء الباعثية والمحركيّة عنه يوجب انسلاخه عن روح الحكم وحقيقته.

البعد الرابع: بعض الاشكالات العامة على النظرية.

أهم اعتراض يواجه نظرية شكر المنعم على فرض تماميتها حاصله: مقتضى تبعية الحكم للموضوع، يكون التمسك بحكم العقل بلزوم شكر المنعم فرع ثبوته في رتبة سابقه، وهذا غير متحقق؛ حيث يُراد من النظرية إثبات ضرورة البحث عن الرؤية الإلهية قبل حصول التصديق بها.

وأجاب البعض: بكفاية الوجود الاحتمالي للمنعم دون الوجود العلمي له؛ لا شتراكهما في حكم العقل بقبح تضييع حق المنعم بلا فرق بين الصورتين[1].

---

(١) لاحظ: مجلة المنهاج، العدد: ٥١، صفحة: ١٢.

ويلاحظ عليه: مرجع القبح بتضييع حق المنعم على تقدير وجوده، إمّا إلى الظلم وإمّا إلى الاستهجان العقلائي والوقوع في معرض الذم، وكلاهما ليس ثابتاً في صورة الاحتمال.

والصحيح أن يقال: الحكم العقلي المذكور فرع التصديق بانتهاء النعمة إلى المنعم، لانتهاء كل معلول إلى علته التامة، والتصديق المذكور على نحو الهليّة البسيطة (أصل ثبوت المنعمية) دون الهليّة المركبة وهي كون المنعم هو الله تعالى أو غيره، وعليه: حكم العقل بضرورة البحث لمعرفة وتشخيص المنعم دون إثباته المتحقق في رتبة سابقة بملاك العليّة.

الفصل الخامس

مناهج التصديق بالرؤية الإلهية

يشتمل على مبحثين:

الأوّل: مدخل إلى دراسة المنهج التصديقي

الثاني: نماذج من المناهج التصديقية : عرض وتحليل

المبحث الأوّل

مدخل إلى دراسة المنهج التصديقي

كل علم يرجع إلى مجموعة مسائل مختلفة تلتقي جميعاً في محور واحد جامع لموضوعات تلك المسائل، يُعرف في الاصطلاح المنطقي بـ (الموضوع) الذي يمكن أن يكون طريقاً إلى تمايز العلوم[(١)].

تلك المسائل المتنوّعة التي بها تتشكل هويّة العلم وماهيته تحتكم إلى مرجعية علمية بنائية تكون نسبتها إلى عموم القضايا التصديقية للعلم نسبة التوليد والانبثاق؛ بحيث يترشح الاعتقاد بها من تلك المرجعية البنائية التي نطلق عليها بـ (المنهج) « curriculum ».

هذه المرجعية التأسيسية ذات الطابع التوليدي، والدخيلة في تكوين المدلول الاصطلاحي للمنهج ترفض تسطيحها إلى اعتبار المنهج «مجرد طريقة يعتمدها الباحث في دراسة مسائله وقضاياه، أفكاره ونظرياته»[(٢)].

ليس ذلك الاختزال السطحي في المكوّن الصوري (الطريقة والهيئة) إلا نتيجة غلبة المعنى اللغوي للمنهج ـ الطريق الواضح [(٣)] ـ على المكوّن المادي (المبادئ والقواعد) وإلا فالطريقة البحثية أو الأسلوب الدراسي لا

---

(١) لاحظ: الجوهر النضيد: ٢١٢.

(٢) خلاصة علم الكلام: ١٧.

(٣) لاحظ: الصحاح ج١: ٣٤٦، القاموس المحيط ج١: ٢١٠.

يمكنهما أن يعكسا سببية التصديق بالقضايا التي تُبنى عليها مسائل العلم.

فعلى سبيل المثال: طريقية الفطرة نحو البحث والتصديق بالرؤية الإلهية؛ كما يحكيه قوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾[1] لا توجب الارتقاء إلى المرجعية البنائية المستجمعة للمكوّنين المادي والصوري معاً، بخلاف المنهجية العقلية والنقلية والتجريبية، التي تقوم على المبادئ المحددة والتأليف الواضح، كما أنَّ اختصاص الرؤية العرفانية بالتفسير الحقيقي والظلي للوجود والموجودات لا يكسبها عنوان المرجعية التأسيسية؛ لذات السبب المتقدم.

ثمة مفارقة أخرى ينبغي التأكيد عليها؛ للاحتراز عن الوقوع في الخلط الحكمي والتقيمي، وهي الفرق بين المنهج بوصفه مرجعية تأسيسية، والمدرسة بوصفها نتاج تطبيقي ورؤية خاصة حول تلك المرجعية البنائية؛ فاشتراك المدرسة الحديثية ذات الطابع النقلي الصرف مع المدرسة الكلامية ذات الطابع التلفيقي بين العقل والنقل في المنهج النقلي لا يعني: وحدتهما في حدود ومشخصات وضوابط تلك المرجعية النقلية؛ لوضوح الاختلاف على مستوى رسم حدود مساحة المنهج النقلي في تحصيل الرؤية الإلهية، وكذلك على صعيد تحديد مقدار الخصائص الذاتية تارة والموضوعية أخرى التي تؤهل النقل للاعتماد عليه، وغيرها كما سيتضح

---

(١) الروم: ٣٠.

لاحقاً.

في ضوء ذلك: ندرك ضرورة قراءة تلك المرجعية البنائية (المنهج) بجميع تفاصيلها ومكوّناتها الوجودية بمعزل عن المدرسة التي تحمل دعوى الانتماء إليها؛ للتمايز بين التوظيف المدرسي والمنهج التأسيسي.

المقوّمات الدخيلة في تكوين المنهج

المرتكزات الدخيلة في تكوين المنهج باعتباره مرجعية بنائية تساهم في خلق رؤية تصديقية بمسائل العلم عبارة عن ثلاثة مقوّمات، يفضي الإخلال بأحدها إلى تجريد المنهج عن الواقع المرجعي البنائي العلمي، وتفريغه عن هويّته التصديقية الشمولية، وتلك المقوّمات هي:

الأوّل: المكوّن المادي الصوري

الثاني: التوالد الذاتي

الثالث: التوالد الغيري

أمّا الأوّل (**المكوّن المادي الصوري**) فالمراد به: وجدان المنهج للمبادئ والقواعد والهيئة الاستدلالية التي توجب عروض التصديق على القضية العلمية، على نحو يمكن محاكمتها والتدليل على مجموعها بالنفي أو الإثبات.

وأمّا الثاني (**التوالد الذاتي**) فالمراد به: سببية المرجعية البنائية لحصول التصديق لذات الإنسان ـ من حيث إنه كاسب ـ بتلك القضايا العلمية؛ أي: أن يكون تولّد الاعتقاد الذاتي معلولاً لتلك المرجعية البنائية، والمنهج

التأسيسي.

وأمّا الثالث (**التوالد الغيري**) فالمراد به: طريقية المرجعية البنائية لإثبات تلك القضايا العلمية للغير من حيث إنّه مكتسب.

وهذا يعني: وجود حيثيتين للإنسان: الأولى: كونه كاسباً يهدف إلى تحصيل التصديق لذاته من دون ملاحظة الغير، سواء كان واجداً للتصديق أولاً، وذلك بالاستناد إلى المرجعية العليا، والثانية: كونه مكتسباً يهدف إلى تحصيل التصديق عن طريق إثبات الغير له.

يتضح الفرق بين الحيثيتين عند المقارنة بين هليتين: الأولى: هل يتمكن المنهج النقلي من ايصالي إلى مرتبة التصديق؟ والثانية: هل يتمكن المنهج النقلي من إثبات (ما وصلت إليه) لغيري على تقدير التسليم به؟

إنَّ وحدة الجواب بنعم في كلا الاستفهامين يكشف عن وجدان المرجعية البنائية للمقوّمات الداخلية لتكوين المنهج المترشحة عن تلك المواد والهيئات، وصيرورته ذات هويّة تصديقية تشمل الوصول (التوالد الذاتي) والإيصال (التوالد الغيري).

فالمنهج وفق هذه الرؤية يجب أن يكون ذات مرجعية بنائية لنا، ويستطيع الغير إخضاعه للمحاكمة والتقييم الذي يؤدي إلى إثباته أو نفيه، وتحقق هذا فرع ارتكازها (المرجعية) على مبادئ وهيئات محددة المعالم، وأمّا في حالة العجز عن وقوعه طريقاً لتحقيق التوالد الغيري، فهو يكشف عن فقدانه للمكوّنين الداخليين المادي والصوري، وبالتالي انسلاخه عن حقيقة المرجعية البنائية الشمولية.

هذه المحاولة الجادة والمتأنية في قراءة واستيعاب مقولة «المنهج التصديقي» لا تسعى إلى الانتهاء إلى عبارة «لا مشاحة في الاصطلاح» بقدر ما تحاول الوقوف على الخلط بين الطريقية اللاّواضحة أحياناً والمنهج الذي يجب أن تكون معالمه محددة، ويمكنه تأسيس رؤية إلهية تنتج عنها رؤية أيديولوجية، وهذا يتطلب تقديم ما يصلح أن يكون داعماً لهذه المحاولة.

الفطرة والكشف ودعوى المنهجية

بالإمكان في ضوء تلك المعطيات تسجيل التحفظ على توصيف كل من الفطرة والكشف بالمنهج التصديقي، واعتبارهما مرجعية بنائية ذات مكوّنات مادّية صورية للتصديق بالرؤية الإلهية، وأمارة ذلك التحفظ تتجلى في فقدانهما لتلك المقوّمات الثلاثية التي يرتكز عليها المنهج.

أمّا فقدان الفطرة[1] لتلك المقومات فإنّه يرجع إلى طبيعة الخصوصيات الذاتية للأمور الفطرية[2]؛ وهي:

١ـ العمومية والشمولية ٢ـ الثبات والرسوخ

٣ـ عدم الاكتساب ٤ـ عدم قبول التعليل

تلك الخصوصيات جميعاً يمكن ملاحظتها في قضية «الإنسان باحث عن الكمال» حيث إنَّها:

---

(١) الفطرة في اللغة هي «الخلقة». راجع: الصحاح ج٢: ٧٨١.

(٢) راجع: الله خالق الكون: ١٣٧، دروس في العقيدة الإسلامية ج١: ٣٥.

أوّلاً: لا تختص بفرد دون آخر، وهذا هو جانب العمومية.

وثانياً: يمتنع زوالها؛ لملازمتها للطبيعة الإنسانية، وهذا هو جانب ثباتها.

وثالثاً: ليس طريق تحصيلها النظر والفكر، وهذا هو جانب عدم كسبيتها، وأخيراً: لا تقع في جواب لِمَ العليّة، وهذا هو جانب عدم قبولها للتعليل.

وفق هذه الخصوصيات الذاتية نستوعب أنَّ الفطرة تمثل بعداً داخلياً، وحالة تكوينية تلازم الخلقة والنوعية الإنسانية الخارجة عن الاختيار، وليست خاضعة ـ بماهي هي ـ لمبادئ تصديقية وطرق استدلالية صالحة لأن تكون في معرض المحاكمة الدائرة بين النفي والإثبات، كما أنّها لا تتجاوز الإحساس الذاتي الشخصي الذي يتحقق عند ارتفاع المانع ووجود الشرط، وبالتالي تفقد التوالد الغيري؛ ولذا لم نجد من اعتبر الغريزه وهي تلتقي مع الفطرة في البعد الداخلي التكويني منهجاً يسمى بـ «المنهج الغرائزي»[1].

إنّ العامل الذي دفع إلى توصيف الفطرة أو الوجدان بالمنهج (المرجعية البنائية) هو إشارة النصوص النقلية بصنفيها القرآني والحديثي إلى اعتبار الرؤية الإلهية التوحيدية من الأمور الفطرية التي صبغ عليها الإنسان؛ كما قال تعالى: ﴿**صِبْغَةَ اللّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ**

---

(١) الغريزة هي «الطبيعة والقريحة، والجمع غرائز». راجع: مجمع البحرين ج٣: ٣٠٤.

عَابِدُونَ﴾[1] حيث تظافرت النصوص الروائية في تفسيرها بـ «التوحيد»[2].

هذه الإشارة النقلية وحدها لا تكفي للاتجاه إلى اعتبار الفطرة والوجدان منهجاً يقوم على التصديق بمجموعة من المبادئ والطرق المحددة يكون الغرض منها تأسيس رؤية اعتقادية، وهذا ما كنّا نعنيه من كلمة «المرجعية البنائية» خصوصاً إذا قلنا: إنَّ الفطرية في الآية القرآنية «بمعنى البداهة»[3] وتعني وفق لغة المنطق «أنّ الحد الأوسط لا يغيب عن الذهن لدى تصور الأصغر والأكبر، فتعتبر النتيجة بديهية»[4]، ويصطلح على ذلك بـ «الفطريات التي قياساتها معها»[5].

يؤكد هذه الفطرية العقلية وقوع ثلاث قضايا أوّلية في طريق الاستدلال العقلي على بعض جوانب الرؤية الإلهية وفق بيان الإمام الخميني (قدس سره) عند تناوله فطرية المعارف الدينية، والقضايا هي:

الأولى: فطرية الانجذاب نحو الكمال

الثانية: فطرية النفور من النقص

الثالثة: فطرية حب الراحة

---

(١) البقرة: ١٣٨.

(٢) لاحظ: أصول الكافي ج٢: ١٢.

(٣)أصول الدين (السيد كاظم الحائري) : ١٧.

(٤) المصدر السابق: ١٧.

(٥) راجع: المنطق ج٣: ٣٢٢.

ودلالة كل من الانجذاب والنفور على فطرية التوحيد هي أنّ «الفطرة لابد وأن تتوجه إلى الواحد الأحد؛ لأنّ كل كثير ومركب ناقص، ولا تكون الكثرة دون محدودية، والمحدودية نقص، وكل نقص مرغوب عنه من جانب الفطرة، وليس بمرغوب فيه»[(١)].

واستناداً إلى هذا التحليل البرهاني الوجداني يتجه الإمام الخميني إلى تعميم دلالة تلك القضيتين باتجاه إثبات «أنّ استجماع الله (الهوية المطلقة) لجميع الكمالات، وخلو ذاته المقدسة من كل نقص، قد ثبت بالفطرة أيضاً»[(٢)]، وأمّا القضية الثالثة فهي تتوسّط في إثبات فطرية المعاد (يوم القيامة)[(٣)].

بناء على ذلك: ينبغي التمييز بين المواد (المبادئ) الفطرية التي تؤلف الهيئة الاستدلالية للمنهج العقلي، وبين تبني فكرة تسمى بـ «المنهج الفطري» واعتباره مرجعية بنائية قائمة بذاتها في عرض المناهج الأخرى؛ كالتجريبي والعقلي ونحوهما.

كلّ ذلك يؤكد على ضرورة أن يكون تشخيص المنهج والتوصيف بالمرجعية يعتمد على وجدانه للمكوّنات الأساسية الدخيلة في تحديد هويته العلمية، وبالخصوص المكوّنين المادي والصوري، وبعيداً عن النتائج

---

(١) الأربعون حديثاً (الإمام الخميني) : ٢١١ـ٢١٢.

(٢) المصدر السابق: ٢١٢.

(٣) لاحظ: المصدر السابق: ٢١٢ـ٢١٣.

التي تنتهي إليها هذه المدرسة أو تلك؛ لتبعيتها إليه، وتقدمه عليها بالرتبة المعرفية، وهذا يساوق القول: بالتمايز بين التوظيف المدرسي والمنهج التأسيسي.

وأمّا ما يرتبط بالكشف والشهود[(١)] وتوصيفهما بالمنهج، فهذا يتطلب الاستعراض الإجمالي للتحوّلات المعرفية لما يسميها أصحاب العرفان بـ«مبادئ علم العرفان» التي فرضت وجودها العنواني؛ باعتبارها جزءاً متمماً لاكتمال هوية العلم الذي ينحل إلى موضوع ومسائل ومبادئ[(٢)].

ثمة نصوص عرفانية كثيرة تتحرك بعضها نحو الإقرار بالأزمة الحقيقية بالغموض الذي يكتنف تلك المبادئ العرفانية (التصديقية) من حيث الكشف عن ماهيتها وتحديد معالمها، الأمر الذي جعل بعض أصحاب العرفان يتجه إلى القول: «لا بأس بأن نجعل العلوم الفكرية المبتنية على القواعد المنطقية من جملة موازين الأمور الكشفية، ونقول: إنّ وزان العلوم النظرية بالقياس إلى المعارف الذوقية، كوزان العلم الآلي المنطقي بالقياس

---

(١) المشاهدة لدى العرفاء هي «رؤية الأشياء بدلائل التوحيد، وتكون أيضاً رؤية الحق في الأشياء، وتكون أيضاً حقيقة اليقين وهي تتلو المكاشفة».

والمكاشفة هي «تحقيق الأمانة بالفهم، وتحقيق زيادة الحال، وتحقيق التي تعطيها المحاضرة»

والمحاضرة هي «حضور القلب بتواتر البرهان ... في وقت التخلي، وهو اختيار الخلوة والإعراض عن كل ما يشغل عن الحق ...». راجع: الفتوحات المكية ج٢: ١٣٢ (بتصرف).

(٢) لاحظ: الجوهر النضيد: ٢١٢.

إلى العلوم النظرية»[١].

نلمس ذلك الغموض في نوعية الأجوبة التي يقدّمها (صائن الدين تركه) عن أهم استفهام مفصلي يهدد البنية التحتية لـ«علم العرفان» وذلك عند السؤال عن الميزان الذي تعتمده المكاشفة والمشاهدة في بناء رؤيتها الكونيّة، حيث بعدما كان الجواب الأوّل عبارة عن «أنّ الأمور الكشفية طورها فوق طور العقل، وأنّها لا تدخل تحت حكم ميزان»[٢] جاء نص التمهيد كالتالي:

«قد ثبت عند المحققين من أهل الكشف أنّ له بحسب كلّ شخص ووقت ومرتبة ميزاناً يناسبه؛ ولذلك تجدهم يظهرون لشخص من تلك الحقائق ما يخفون عن آخر، ويخفون عنه في وقت ما يظهرون له في وقت آخر، ولولا ذلك ما يمكّن الإنسان من التفرقة بين الإلقاء الصحيح الإلهي وبين التسويل الفاسد الشيطاني»[٣].

نجد وضوحاً نسبياً لهذا الإبهام في مقطع يشرح طريق استعلام المبادئ العرفانية، من خلال وجهين:

«إمّا بظهور آثارها في العالم، ومشاهدة العارف تلك الآثار والأحكام حسّاً وعقلاً أو حدساً وكشفاً، وتعلّمه منها، وهو بمنزلة البينة في العلوم

---

(١) التمهيد في شرح قواعد التوحيد: ٨٢.

(٢) المصدر السابق: ٨٠.

(٣) المصدر السابق: ٨١.

الرسمية، وإمّا بأخذها عن صاحب كشف أعلى وأتمّ منه، كالكمّل من الأنبياء والأولياء، وذلك بمنزلة المبين في العلم الأعلى»[١].

وقفات في ضوء تلك المداخلات

أوّلاً: المبرر للاقتصار على نصوص التمهيد دون الاستشهاد بالنصوص السابقة عليه، يتمحور في استكمال الرؤية حول تلك المبادئ العرفانية في فكر صائن الدين، ومحاولاته التصالحية بين طريق أهل التصفية (العرفاء) وأهل النظر (العقليون) وهي محاولة تندرج ضمن دائرة عقلنة المسار العرفاني ولو بمقدار نتائجه، دون المساس باستقلاليته كعلم ذات سيادة قائم بذاته.

هذه العقلنة التي كشفت عن طبيعة التحوّل في أزمة العلاقة بين العقل والباطن، والاستدلال والمشاهدة نشاهدها بوضوح في علاج الاتهامات المتبادلة بين الفريقين في أكثر من موطن[٢].

ثانياً: ينتهي الشيخ الأكبر ابن عربي إلى حصر طريق العلم الصحيح في القذف النوراني الإلهي، ونفية لمن لا مكاشفة ومشاهدة له[٣]، ليكشف القيصري علة ذلك بقوله: «لأنّ المفكرة قوة جسمانية يتصرّف فيها الوهم

---

(١) المصدر السابق: ٧٩.

(٢) لاحظ: المصدر السابق: ٥٥٣.

(٣) لاحظ: الفتوحات المكية ج١: ٢١٨.

تارة والعقل أخرى، فهي محل ولايتهما، والوهم ينازع العقل، والعقل لانغماس آلته في المادة الظلمانية لا يقدر على إدراك الشيء إدراكاً تاماً»[١].

وعليه: إذا كان طريق العرفان يقوم على أساس التصفية والقذف النوراني، فهو على وزان الطريق الفطري من حيث إنهما بعدان داخليان، يفترق الثاني عن الأوّل في تأصله وملازمته للوجود الإنساني، ويختص الثاني بأهل الصفوة من أهل الله، والكمّل من الخلق، ويفتقر إلى مجموعة من تحقق الشرائط ورفع العلائق للوصول إلى تلك المنازل والمقامات والمراتب كل بحسب استعداده، ومن الواضح أنّ جميع ذلك لا يصحح للكشف والشهود اعتبارهما منهجاً.

ثالثاً: ينشأ التحفظ من إدراج المكاشفة والمشاهدة في دائرة المناهج البنائية من فقدانهما للمكوّنات الثلاثة المتقدمة، وتحديداً المبادئ التصديقية التي حاولت الفحص عنها ـ خلال دراستي للعرفان النظري ـ ولم أجدلها أثراً واضحاً مشخصاً غير ذلك الغموض الذي ذكرته.

ليس بالسهولة الاقتناع بأنّ خطوات تهذيب النفس عن طريق الخلوات والمجاهدات وسلوكها إلى طي تلك المنازل والمقامات يمكن اعتبارها مكوّنات مادية (مبادئ) تكسب المكاشفة المرجعية البنائية لتأسيس الرؤية الإلهية، إذ أنّ شأنها في ذلك شأن الوحي ـ مع وجود الفارق ـ الذي يختص

---

(١) شرح فصوص الحكم: ٧٨٤.

به الأنبياء عليهم السلام ، فكما لا يمكن توصيف الوحي بالمنهج ـ وليس النقل ـ فكذلك طريق التصفية، مع التأكيد على أنّه طريق تدعمه النصوص الدينية التي تشير إلى جريان ينابيع الحكمة عند إخلاص العبد لله تبارك وتعالى[(١)]؛ لكن طريقية الإخلاص شيء والارتقاء إلى المنهجية شيء آخر.

رابعاً: إذا تمّ تجاوز تلك الملاحظات المبنائية على اعتبار الكشف منهجاً، والتنزل إلى بلوغه مستوى المرجعية البنائية، أمكننا التشكيك في جعله طريقاً معرفياً إلى إثبات الرؤية الإلهية؛ لتوقّف طريقيته على التصديق بها في رتبة سابقة، إذ أنَّ مقدمات ونتائج المكاشفة تعتبر هبة «الحق تعالى لمن شاء من عباده، لا يستقل العقل بإدراكها، ولكن يقبلها فلا يقوم عليها دليل ولا برهان؛ لأنّها وراء طور مدارك العقل»[(٢)].

والسبيل إلى تلك الهبة الربانية يتجلى في الاعتصام بنور النّبوّة والولاية؛ ليمكن بهما التمييز بين اللقاءات الرحمانية والالقاءات الشيطانية[(٣)]، وقد قال ابن عربي: «وهذا لا يعرفه بطريق نظر فكري؛ بل هذا الفن من الإدراك لا يكون إلا عن كشف إلهي»[(٤)]، وكتب القيصري قائلاً: «فمن تصرّف فيما جاءت الأنبياء به بعقله أو اعتقد أنَّ الحكماء والعقلاء غير محتاجين إليهم

---

(١) لاحظ مثلاً: بحار الأنوار ج٦٧: ٢٤٢.

(٢) الفتوحات المكية ج١: ٩٤.

(٣) لاحظ: التمهيد في شرح قواعد التوحيد: ٨١.

(٤) فصوص الحكم (ضمن شرح القيصري) : ٣٤٥.

فقد خسر خسراناً مبينا»[١].

القيمة المعرفية لدراسة المنهج

من أبرز المؤاخذات التي تعرض على بعض القوى البحثية بمختلف نطاقاتها ـ التي تشمل التحليلية والتقيمية والمقارنية وغيرها ـ تتمركز في تضييق فاعلية تلك القوى، واختزال دورها في محاكمة النتائج والإشكاليات، دون الوقوف على تشخيص المرجعية البنائية (المنهج) التي تبنى في ضوئها مجموع المقدمات والنتائج وطريقة التأليف بينها؛ لذلك من الضروري استيعاب القيمة المعرفية لتحديد المسار المنهجي في كل علم وعند كل عقلية ذات طبيعة إنتاجية، وتتبلور تلك القيمة في معطيين:

المُعطى الأوّل/ تحديد الآلية: ملاحظة الحالة الاندماجية والتلفيقية بين كل من آلية العقل والنقل عند بعض المدارس الكلامية، التي شاهدنا بعضاً من نماذجها عند الحديث عن الأدلة على ضرورة البحث عن الرؤية الإلهية وبين آلية العقل والكشف كما هي واضحة عند بعض المدارس الفلسفية؛ كالحكمة المتعالية نموذجاً ـ كما أشير إليه ـ تدعو العقل إلى أهمية تحديد الآلية التي تنطلق منها كل مدرسة فكرية؛ لضمان عدم الوقوع في الخلط الآلي بين الأدوات البحثية، ذلك الخلط الذي سبق التحذير منه على لسان العلامة الطباطبائي(قُدِّسَ سِرُّهُ) عند استنكاره لـ «استخدام الحقائق في

---

(١) شرح فصوص الحكم: ٥٢٠.

الأمور الاعتبارية»[١].

المُعطى الثاني/ تشخيص الإشكالية: يتضح من خلال الوقوف على مجموع الإشكاليات التي تواجه الرؤية الكونيّة الإلهية، عدم اشتراكها في نوعية واحدة من الإشكاليات، فالإشكالية التي تأتي من ناحية الاتجاه المادي تنتمي إلى فئة «التجريبيات» والإشكالية التي تأتي من ناحية الاتجاه النقلي تنتمي إلى فئة «العقليات تارة والنقليات أخرى» وهكذا[٢].

وفق هذا التنوع من الإشكاليات ندرك قيمة المنهج الذي عن طريقه فقط يمكن تشخصيها؛ لأجل تصور حدودها، ومقدار تطابقها ـ كإشكالية ـ مع المرجعية التي تنطلق منها.

وضوح التشخيص، وتحديد الإشكالية الدقيقة ذات الصلة بالمنهج البنائي هو الذي يُساهم في وصف المعالجة لمجموع الاعتراضات التي تواجه الرؤية الإلهية على صعيد البحث والتصديق.

فالإشكاليات التي تهدف إلى إلغاء الرؤية الإلهية أو التقليل من قيمتها، وكذلك الخلط الواقع بين الدوافع البحثية والدوافع التصديقية، لم يمكن استكشاف خطأ منطلقاتها إلا بعد الفراغ من التشخيص والتحديد، ومن ثمّ التوجه إلى المعالجة الجذرية ومحورها (المنهج).

---

(١)الميزان في تفسير القرآن ج٥: ٢٨.

(٢) راجع: المبحث الثالث من الفصل الثاني.

المنهج في ضوء المدرسة الكلامية

غياب دراسة المنهج في المدرسة الكلامية كان سبباً وراء الفوضى الفكرية بين بعض التيارات الكلامية، والتي شاهدنا نموذجاً منها خلال استعراض الأدلة على وجوب البحث عن الرؤية الإلهية، وملاحظة مقدار الصراع الجدلي بين التيار الأشعري والتيار العدلي[١]، كذلك كان سبباً لافتعال الأزمة بين النقل والعقل التي دخلت مرحلة الانفصام الذاتي بينهما، ففي الوقت الذي يُحمل شعار «**دين الله لا يُصاب بالعقول**»[٢] يُقال أيضاً: «الحجج النقلية كلها ظنية حتى ولو تضافرت وأجمعت على شيء أنّه حق، لم يثبت أنَّه كذلك إلا بالعقل»[٣]، تلك الأزمة التي امتدت إلى نشوء إشكالية التقديم والتأخير بين العقل والنقل ـ سنقف عليها لاحقاً ـ هي نفسها التي ساهمت في ولادة مشروع إعادة تكوين العقل البشري[٤].

لا نحاول الافتراء على علم الكلام من خلال الذهاب إلى الغيبة المطلقة لحضور المنهج، بقدر ما أحاول التأكيد على عدم وضوح الاهتمام بدراسة المرجعية البنائية لعلم الكلام.

السؤال المهم الذي ينبغي الوقوف على الجواب عليه هو ما يرتبط

---

(١) راجع: المبحث الأوّل من الفصل الرابع.

(٢) بحار الأنوار ج٢: ٣٠٣.

(٣) من العقيدة إلى الثورة(حسن حنفي) ج١: ٣٦٨.

(٤) لاحظ مثلاً: تكوين العقل العربي (الجابري) .

بالطريق الذي يُسلك للكشف عن المنهج المعتمد لدى المدرسة الكلامية، والذي قد يُحدد في ثلاثة: إمّا عن طرق دراسة المنحى الذي سلكته استدلالاتهم الكلامية، لإثبات رؤيتهم الإلهية، وإمّا عن طريق المبادئ التصورية للعلم، وإمّا عن طريق بعض كتبهم.

فالطريق الأوّل يكشف عن مقدار حضور التلفيق بين المنهجين العقلي والنقلي، فالأوّل يبرز في مباحث الرؤية الإلهية التوحيدية، والآخر في مباحث النبوة والمعاد.

يقرر ذلك بعض المعاصرين ـ في مباحث النبوة ـ عند المقارنة بين الفلسفة وعلم الكلام؛ حيث يقول: «إنَّ المسائل المختصة بالفلسفة تطرح بالمنهج العقلي، بخلاف المسائل المختصة بالكلام، حيث تثبت بالمنهج النقلي، بالرغم من اشتمالهما على مسائل مشتركة بينهما تثبت بالدليل العقلي»[1].

متابعة مواد الاستدلال القياسي الواقعة في إثبات الرؤية الإلهية وهيئة تأليفها تؤكد المنهجية العقلية للمدرسة الكلامية، التي قام بناؤها على أساس نوعين من المواد العقلية؛ الأوّل يرجع إلى العقل النظري؛ كاستحالة الدور والتسلسل والترجيح بلا مرجح ونحوها، والثاني يرجع إلى العقل العملي؛ كقبح الكذب والتضليل ونقض الغرض.

أمّا الطريق الثاني (المبادئ التصورية) فهذا ما نجده في نصيين صريحين

---

(١) دروس في العقيد الإسلامية ج١: ٢٠٤ (بتصرف).

أحدهما يمثل الموقف الأشعري، والآخر الموقف المعتزلي، فالأوّل ما ذكره الإيجي في مقام المقارنة بين البحث الكلامي والإلهي (الفلسفي) حيث قال: «البحث ههنا ـ أي: في الكلام ـ على قانون الإسلام، بخلاف البحث في الإلهي فإنّه على قانون عقولهم وافق الإسلام أو خالفه»[١].

ولم يكتف بإجمال معنى (قانون الإسلام) إذ حاول تحديده بقوله: «إنَّ المراد بكون البحث على قانون الإسلام أنَّ تلك المسائل مأخوذة من الكتاب والسنة وما ينسب إليهما»[٢] وليس المراد من الانتساب إلا الإجماع الذي وجدناه في مناقشاته الكلامية المتفرقة[٣].

الموقف السلبي للإيجي تجاه المنهج العقلي يظهر في قوله المتقدم: «فإنّه على قانون عقولهم وافق الإسلام أو خالفه» وهو ناشئ عن عدم تحديد مشخصات المنهج العقلي، والتصور الخاطئ لمكوّناته الأساسية، ومساوقته للعقل الشخصي، وهذا يؤكد الدعوة إلى ضرورة وضوح الرؤية في المرجعية البنائية.

والنص الآخر ما ذكره اللاّهيجي عند بيان فائدة علم الكلام، حيث قال: «الثاني: بالنظر إلى تكميل الغير، وهو إرشاد المسترشدين بإيضاح المحجة لهم إلى عقائد الدين، وإلزام المعاندين بإقامة البرهان والحجة عليهم، فإنَّه

---

(١) المواقف ج١: ٣٨.

(٢) المصدر السابق: ٤٠.

(٣) لاحظ: المصدر السابق: ١٤٨ ـ ١٥٢.

ربما يجره إلى الإذعان والاسترشاد»[(١)].

النص المذكور جاء في المواقف للإيجي مع فارق في غاية الأهمية، هو فقدانه لجملة (إقامة البرهان) والاكتفاء بـ(الحجة)[(٢)] وبضمية كلامه المتقدم ندرك ماهية الحجة التي أرادها، وهي خصوص الحجة الشرعية (النقلية) دون البرهانية العقلية التي نص عليها اللاّهيجي المعتزلي.

والطريق الثالث: تلك النصوص وغيرها مع صراحتها بالمرجعية البنائية سواء كانت عقلية أم نقلية تبقى ذات طابع إجمالي بالنسبة إلى دراسة خصائص المنهجين العقلي والنقلي، ولا مبرر لذلك إلا من خلال إحالة الأوّل إلى كتاب البرهان من المنطق الأرسطي الذي تكفل بدراسة المواد البرهانية وشروطها، وإحالة الثاني إلى الدراسات الأصولية التي أخذت على عاتقها إثبات حجية النقل على مستوى الصدور والدلالة، ودراسة حالات التعارض بينها.

يفاجئنا العنوان الذي سبق غيره في الإشارة إلى مرجعية بناء الرؤية الإلهية، وهو ما تمت صياغته على أحد أقطاب المدرسة الكلامية الإمامية؛ أعني: العلامة الحلي (رحمه الله) (٦٤٨ ـ ٧٢٦ هـ) ذلك العنوان حمل اسم (مناهج اليقين في أصول الدين) حيث يتناول في خاتمة المنهج الثاني دراسة الأدلة التي يعتمد عليها المتكلمون ـ بعد فراغه من تقسيماتها ـ ومحاكمة بعضها

---

(١) شوارق الإلهام ج١: ٧٣ ـ ٧٤.

(٢) لاحظ: المواقف ج١: ٤٠.

بتهمة الفساد[١].

يمكن القول: إنّ المرجعية البنائية للرؤية الإلهية تنحصر في المنهج العقلي؛ لتوقّف المنهج النقلي عليه، وحينئذٍ تبقى مهمة النقل في تكوين الرؤية الإلهية وبعض تفاصيلها تتجلى في الإرشاد والطريقية إلى حكم العقل، حتى يتم إثباته واعتماده كمنهج مستقل يتصف بالموضوعية.

وهذا يعني وفق نتيجة الأستاذ اليزدي: أنّ « الطريق التعبدي (النقلي) ليس فاعلاً في علاج المسائل الأساسية للرؤية الكونيّة؛ لدورها الثانوي المتفرّع عن طريق آخر ينحصر في المنهج العقلي؛ لذا كانت الرؤية الواقعية هي الرؤية الكونيّة الفلسفية (العقلية)»[٢].

هذه النتيجة الحصرية للمنهج العقلي لم تلق قبولاً عند الشهيد الصدر (قدّس سرّه) وذلك لافتراض تحقق منهج آخر يتمتع بذات الخصوصيات التي جعلت المنهج العقلي هو الطريق الوحيد في العلاج، وهي:

١ـ مساهمته في علاج المسائل الأساسية للرؤية الإلهية، وعمدتها (التوحيد، النبوة).

٢ـ استقلاليته وعدم تفرّعه عن طريق آخر.

المنهج الآخر الذي يقع في عرض المنهج العقلي يُسمى بـ «المنهج الاستقرائي» الذي يضمن حقانيّة التصديق بالرؤية الإلهية، دون الحاجة إلى

---

(١) لاحظ: مناهج اليقين في أصول الدين: ١٧٢ ـ ١٧٦.

(٢) دروس في العقيدة الإسلامية ج١: ٥٣ ـ ٥٤ (ملخصاً).

الاستناد إلى العقل النظري لإثبات الوجود الإلهي، ولا إلى العقل العملي لإثبات النبوة، كونه يرتكز على قضية «قبح التضليل».

يقول الصدر قُدِّسَ سِرُّه: «ومثل هذا العقل لا يُحتاج إليه لا في إثبات أصول الدين ولا في الاستدلالات الفقهية، أمّا في الأوّل فلما ذكرناه في مقدمة الفتاوى الواضحة من أنَّ قضايا أصول الدين والعقيدة ثبوتها لدينا كثبوت القضايا العرفية والتجريبية في الوضوح والحقانية؛ لأنّها تملك رصيداً من الدليل الحسي والاستقرائي على حد سائر القضايا الاستقرائية التجريبية، وإن كان يمكن الاستدلال عليها بالأدلة العقلية النظرية أيضاً»[١].

يخلص كلام السيد الصدر(قُدِّسَ سِرُّه) إلى نتيجتين في غاية الأهمية:

أوّلاً: عدم التسليم بجعل المنهج العقلي طريقاً وحيداً في علاج مسائل الرؤية الإلهية الكبروية، خلافاً لما انتهى إليه الشيخ اليزدي.

ثانياً: الاعتراف بالمنهج الفلسفي العقلي كطريق آخر يؤدي ذات الدور الذي يقوم به المنهج الاستقرائي القائم على حساب الاحتمالات.

لذلك لا صحة لتوهم إنكار السيد الصدر(قُدِّسَ سِرُّه) للمنهج العقلي (الفلسفي) لمجرد أنّه نفى الصبغة البديهية عن بعض القضايا التي يرتكز عليها المنهج العقلي؛ كالقضايا المتواترة والتجريبية التي كانت بحسب تصنيف المنطق الأرسطي من البديهيات[٢]، والذي يؤكد ذلك: سلوكه

---

(١) المصدر السابق: ١٢٦ ـ ١٢٧.

(٢) راجع: المنطق ج٣: ٣١٤، بحوث في علم الأصول ج٤: ١٣٠ ـ ١٣٢.

نوعين من الاستدلال على إثبات الرؤية الإلهية؛ أحدهما: الاستدلال العلمي الذي يتخذ منهج الدليل الاستقرائي، والآخر: الاستدلال الفلسفي الذي يتخذ منهج الدليل العقلي[١].

في ضوء ذلك كله: ننتهي إلى أنّ التصديق بالرؤية الإلهية بنحو عام يقوم على ثلاثة مناهج بنائية:

الأوّل: المنهج العقلي

الثاني: المنهج النقلي

الثالث: المنهج الاستقرائي

البعد الأساسي للوقوف على مقدار حقانية كل منهج يتجلى في دراسات المواد (المبادئ) التي تساهم في تكوينه، ونظراً إلى شياع المنهجين الأوّلين في الوسط الكلامي؛ سيتم الاقتصار على دراستهما بالعرض والنقد، وإحالة المنهج الثالث إلى كتاب الأسس المنطقية للاستقراء؛ لوضوح آليات بحثه، بخلاف المنهجين الآخرين.

---

(١) لاحظ: الفتاوى الواضحة (الشهيد الصدر) : ١٩ و ٤٠.

المبحث الثاني

نماذج من المناهج التصديقية: عرض وتحليل

أوّلاً: المنهج العقلي

يتّجه ابن فارس إلى تحديد المدلول اللغوي للعقل (Reason) بقوله: «العين والقاف واللام أصل واحد منقاس مطرد، يدل على عُظْمُهُ على حُبسة في الشيء أو ما يقارب الحُبسة من ذلك العقل، وهو الحابس عن ذميم القول والفعل»[(١)].

والحُبسة بالضم: هي «التوقّف»[(٢)].

وقد جاء في الصحاح بمعنى «الحجر والنهى»[(٣)] واعتبره الخليل نقيضاً للجهل[(٤)]، وسمي بالعقل؛ «لأنّه يمنع صاحبه عن ارتكاب ما لا ينبغي؛ مثل: العقال»[(٥)] الذي يمنع الناقة من الهرب.

أمّا من الناحية الاصطلاحية؛ فالمدلول الاستعمالي لـ «العقل» يصعب تحديده في اتجاه واحد؛ وذلك لامتداد استعماله إلى الفلسفة والكلام

---

(١) معجم مقاييس اللغة ج٤: ٦٩.

(٢) تاج العروس ج٨: ٢٣٥.

(٣) الصحاح ج٥: ١٧٦٩.

(٤) كتاب العين ج١: ١٥٩.

(٥) الفروق اللغوية: ٥١٩.

والفقه والأخلاق وغيرها[(١)]؛ بل نلحظ التنوّع الاستعمالي له في دائرة واحدة من تلك العلوم؛ كالفلسفة؛ إذ تارة تطلقه على «قوى النفس الإنسانية»[(٢)]، وأخرى على «الموجود المجرد في ذاته وفعله معاً»[(٣)].

اتجه الشيخ الفضلي إلى معالجة هذا الاشتراك الاستعمالي للعقل من خلال التقييد الإضافي؛ وذلك بأن يُقال: العقل الشرعي، والعقل الأخلاقي، والعقل الفلسفي وهكذا[(٤)]، وهي محاولة جيدة، لولا مواجهتها بالتنوّع الاستعمالي في الدائرة الواحدة ـ المتقدم ذكره ـ التي لا ينفع معها المعالجة المقترحة، وبالتالي لا سبيل إلا من خلال نصب القرينة الخاصة التي تمنع من الانصراف إلى الاستعمال الشائع للعقل وهو (قوة الإدراك).

العقل والمنهج العقلي وضرورة التفكيك

الملاحظة التي ينبغي التأكيد عليها ترتبط بضرورة التمييز بين العقل بوصفة قوة إدراكية والمنهج العقلي بوصفه مرجعية بنائية، فالأوّل لم يقع مورداً للنقاش من جهة الإثبات أو النفي؛ لوضوح أنَّه الفصل الذي به يمتاز الإنسان عن سائر مشاركاته في الحيوانية الشهوية والسبُعية، بينما الثاني (المنهج العقلي) الواقع في طريق تأسيس الرؤية الإلهية هو موطن الإثبات

---

(١) لاحظ: أصول البحث (الفضلي) : ٣٢ ـ ٣٤.

(٢) كشف المراد: ٣٣٩.

(٣) المصدر السابق: ٣٣٩.

(٤) لاحظ: أصول البحث: ٣٢ ـ ٣٤.

أو النفي بين الأشعرية والاعتزالية، وكذلك بين الفلسفية والعرفانية، كما لاحظنا ذلك في المبحث الأوّل.

بناءً على ذلك: توسّط الدعم القرآني لإثبات مشروعية المنهج العقلي عن طريق الدعوة إلى التفكير والتدبّر في الآيات الآفاقية والأنفسية[١]، يلاحظ عليه: أنَّ موضوع تلك الدعوة القرآنية عبارة عن العقل باعتباره قوة إدراكية تقع في طريق المعرفة الإلهية، وليس المنهج العقلي الذي يمكن حده بأنَّه مجموعة من المبادئ التصوّرية والتصديقية الحاصلة عن طريق العقل، والتي يؤلف بينها للوصول إلى الإثبات أو النفي.

تلك القوة العقلية التي بها يفرق (الحق والباطل) و(الخير والشر) و(الحسن والقبح) هي موضوع الآيات الداعية إلى الحركة الفكرية عبر تفعليها؛ كقوله تعالى: ﴿فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾[٢].

وقوله: ﴿إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾[٣].

وذم تعطيلها؛ كقوله تعالى: ﴿وَأَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾[٤].

وقوله: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْقِلُونَ﴾[٥] وغيرها.

يُعزز ذلك جواب المحقق البحراني (رحمه الله) عن إشكالية الجمع بين

---

(١) لاحظ: الشيعة في الإسلام: ٦٤.

(٢) الرعد: ٤.

(٣) الرعد: ١٩.

(٤) المائدة: ١٠٣.

(٥) المائدة: ٥٨.

دعوة القرآن للانتفاع من العقل واعتباره الحجة الباطنة في منطوق الروايات[١] وبين إنكار الاتجاه الأخباري الحديثي لحجية العقل؛ حيث قال: «غاية ما تدل عليه هذه الأدلة مدح العقل الفطري الصحيح... وأنّه بهذا المعنى حجة إلهية»[٢] وأمّا الأدلة العقلية التي يُطلق عليها بالبراهين فهي خارج نطاق الدعوة القرآنية[٣].

نعم الممارسة التطبيقية القرآنية للمنهج العقلي صالحة لتأكيد مشروعيته (حجيته) تلك الممارسة التي ظهرت في قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللّهُ لَفَسَدَتَا﴾[٤] وقوله تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثاً وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لاَ تُرْجَعُونَ * فَتَعَالَى اللّهُ الْمَلِكُ الْحَقّ لا إِلهَ إِلاّ هُوَ رَبّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ﴾[٥] حيث إنَّ الآية الأولى تشير إلى البرهان على وحدانية الله تعالى، والأخرى إلى ضرورة الاعتقاد بالمعاد عن طريق الملازمة العقلية بينه وبين الحكمة الإلهية.

---

(١) لاحظ: أصول الكافي ج١: ١٦.

(٢) الحدائق الناضرة (المحدّث البحراني) ج١: ١٢٩ ـ ١٣٠.

(٣) لاحظ: المصدر السابق: ١٣١.

(٤) الأنبياء: ٢٢.

(٥) المؤمنون: ١١٤ ـ ١١٥.

خصائص المنهج العقلي

يتمتع المنهج العقلي بنوعين من الخصائص؛ الأوّل نسميه بالخصائص الموضوعية؛ لارتباطه بالمكوّن المادي الصوري الذي يتقوّم به المنهج العقلي، والثاني نسميه بالخصائص المحمولية؛ لارتباطه بالحالات التي تعرض على مبادئه.

أوّلاً: الخصائص الموضوعية

يقوم المنهج العقلي على المواد التي تنتمي إلى المواد الاستدلالية اليقينية، وهي التي يصطلح عليها المنطلق الأرسطي في كتاب البرهان بـ«المبادي اليقينية»؛ وبذلك يصح تسميته بـ«المنهج العقلي البرهاني».

الخصوصية الذاتية التي تتمتع بها المواد البرهانية هي اليقين المطابق للواقع المانع من النقيض[١]، وهذا الخصوصية هي التي تؤهل المنهج البرهاني للإنتاج اليقيني عند وجدانه لشرائط التأليف الصحيح[٢].

المهم هو البحث عمّا إذا كانت ثمة مواد واجدة لتلك الخصوصية الذاتية في نفسها (مدركات قبلية) أو تنتهي إليها (مدركات بعدية) والجواب: بالإيجاب؛ نظراً إلى إدراك العقل نحوين من المواد الواجدة للتطابق الواقعي المانع من النقيض:

الأوّل: المواد العقلية النظرية ذات الهويّة العلمية «ما ينبغي أن يُعلم»

---

(١) لاحظ: الجوهر النضيد: ١٩٩.

(٢) راجع: كتاب البرهان في: الشفاء، الجوهر النضيد: ١٩٩، المنطق ج٣: ٣٥١.

وعمدتها: الأوّليات؛ وهي «قضايا يوجبها العقل الصريح لذاته ـ لا بسبب من الأسباب الخارجة عنه ـ وإنّما يتوقّف الحكم بها على تصور طرفي القضية لا غيره»[(١)] مثل: استحالة اجتماع النقيضين وارتفاعهما، وانتهاء المعلول إلى علة قائمة بذاتها[(٢)].

والثاني: المواد العقلية العملية ذات الهوّية الفعلية «ما ينبغي أن يُفعل» وعمدتها: قضية التحسين والتقبيح العقليين؛ كقبح الظلم وحسن العدل، التي تنبثق منها مجموعة من القواعد الأخرى؛ كاستحالة نقض الحكيم غرضه.

ننتهي في ضوء تلك الخصوصية الموضوعية إلى:

أوّلاً: أنّ تلك المبادئ العقلية تستمد مشروعيتها من واقعيتها النفس أمرية، دون الحاجة إلى التدخل الخارج عن ذاتها، وهي ما يصطلح عليه أصولياً بـ«الحجة الذاتية» في مقابل «الحجة الجعلية»[(٣)].

ثانياً: الإشكالية التي أوردها الشهيد الصدر (قُدِّسَ سِرُّهُ) على الأوّليّة القبلية لبعض تلك المبادئ العقلية اليقينية؛ كالتجريبيات والمتواترات والحدسيات والحسيات، باعتبارها قضايا استنتاجية «تثبت بحساب الاحتمالات وبالطريقة

---

(١) الجواهر النضيد: ٢٠٠.

(٢) أما بقية المواد الأخرى: الفطريات، التجريبيات، الحدسيات، المتواترات، الحسيات، فقد وقع الخلاف في اعتبارها من المعارف القبلية أو المعارف البعدية، وهنا نقطة افتراق الشهيد الصدر((قُدِّسَ سِرُّهُ) عن المنطق الأرسطي. لاحظ: الأسس المنطقية للاستقراء: ٤٣٧.

(٣) لاحظ: دروس في علم الأصول، الحلقة الأولى: ٦١ ـ ٦٢.

الاستقرائية التي يسير فيها الفكر من الخاص إلى العام»[١] لا تستلزم تجريد المنهج العقلي من تلك الخصوصية الذاتية؛ أعني: التطابق الواقعي المانع من النقيض؛ لوجدانها في الأوّليات التي يلتزم الصدر بطابعها القبلي غير الاستنتاجي؛ حيث يقول: «إنَّ هذه القضية ـ وهي استحالة اجتماع النقيضين ـ لا يمكن أن نفترض إثباتها بالدليل الاستقرائي؛ بل يجب أن تفترض ثابتة ثبوتاً أوّلياً قبلياً»[٢].

يكشف الصدر (قُدِّسَ سِرُّهُ) عن منشأ ذلك الوجوب المؤدي إلى قبلية القضية الأوّلية بقوله: «فإذا لم نفترض منذ البدء عدم التناقض كان من المحتمل في أي احتمال ألا ينفي نقيضه، وبالتالي يصبح من المستحيل استخدامه (المنهج الاستقرائي) كأداة لإثبات أي شيء»[٣].

ثانياً: الخصائص المحمولية

ما يعرض على تلك المبادئ اليقينية الواقعة في مرتبة موضوع المنهج العقلي عبارة عن ثلاثة أمور:

١ـ القدرة على بناء رؤية إلهية شمولية: المحدودية التي يتصف بها المنهج الحسي الصرف، وعدم ضمان حقانيته بالنحو الذي يحقق حالة اليقين المطابقين وتوقّف النقل على العقل هو الموجب لعدم الاعتماد على

(١) بحوث في علم الأصول ج٤: ١٣١.

(٢) الأسس المنطقية للاستقراء: ٤٣٧.

(٣) المصدر السابق: ٤٣٧.

الأوّل ـ كما فصلنا ذلك في المبحث الثالث من الفصل الأوّل ـ وانتفاء الشمولية عن الثاني، بخلاف المنهج العقلي؛ فإنَّه ذات طابع شمولي يمتد إلى إثبات جميع المسائل الكبروية للرؤية الإلهية ابتداءً من التوحيد وانتهاءً بالمعاد ويوم الآخرة.

٢ـ إفادته لليقين على مستوى الإثبات والنفي: تعدد الموقف البشري من حيث التصديق بالرؤية الإلهية وعدمه، يوجب مطالبة الطرفين معاً بالدليل على الإثبات أو النفي، وهذا لا يتأتى إلا في ظل المنهج العقلي؛ لصلاحيته على إثبات شيء لشيء أو نفي شيء عن شيء؛ لذا فهو يسلك استدلالاً عقلياً نتيجته تارة إثبات الرؤية الإلهية، وأخرى نفي ضدها.

الخصوصية التبادلية المذكورة للمنهج العقلي هي التي أعطت الحق للأشعري أن يوظف المنهج العقلي في نفي الرؤية الاعتزالية في قضية الحسن والقبح العقليين، كما سمح للغزالي عرض تهافت الفلاسفة، من خلال استخدام ذات الآليات التي أفرزت في النهاية تهافت التهافت لابن رشد، وهذه كله لا سبيل إليه من خلال المنهج الحسي المحض؛ فإنّه عاجز عن نفي الرؤية الإلهية؛ لبعدها الماورائي.

٣ـ تحقيقه للتوالد الذاتي والغيري: في ضوء التمييز بين التوالد الذاتي والتوالد الغيري، حيث إنَّ الأوّل ذات طابع وصولي يهدف إلى تحصيل اليقين بلحاظ الإنسان بما هو كاسب، والثاني ذات طابع إيصالي يهدف إلى تحصيل اليقين بلحاظ الإنسان بما هو مكتسب، نُدرك أنَّ المنهج العقلي البرهاني هو السبيل إلى ذلك؛ لاحتمال إنكار المنهج النقلي (الشرعي) عند عدم ثبوت

الرؤية الإلهية، وبالتالي يمتنع إثباتها عن طريق النقل، وهذا معناه: فقدانه للتوالدين معاً.

الاتجاهات حول مشروعية المنهج العقلي

يتم تحديد الاتجاهات حول مشروعية المنهج العقلي من خلال تسجيل الموقف الصريح لكل واحد منها حول مقدار مساهمته في إثبات الرؤية الإلهية اليقينية المطابقية، وهنا تنحصر في ثلاثة اتجاهات:

الاتجاه الأوّل: التعطيل

الممثل الذي نجده على الساحة لهذا الاتجاه هو أصحاب الكشف والشهود وأصحاب الحديث، **فالأوّل يؤكد** على أنَّ «المفكرة قوة جسمانية يتصرّف فيها الوهم تارة والعقل أخرى، فهي محل ولايتهما، والوهم ينازع العقل، والعقل لانغماس آلته (المنهج العقلي) في المادة الظلمانية لا يقدر على إدراك الشيء إدراكاً تاماً»[(١)].

بينما الثاني يقول: «إن أكثر أصحابنا قد تبعوا جماعة من المخالفين من أهل الرأي والقياس ومن أهل الطبيعة والفلاسفة وغيرهم من الذين اعتمدوا على العقول واستدلالاتها، وطرحوا ما جاءت به الأنبياء عليهم السلام...»[(٢)].

---

(١) شرح فصوص الحكم: ٧٨٤.

(٢) الأنوار النعمانية، نقلاً عن الحدائق الناضرة ج١: ١٢٦.

ويكشف كل من النصين السابقين عن المنطلقات التي أدت إلى تعطيل المنهج العقلي عن إثبات الرؤية الإلهية، وسلب صفة المشروعية عنه، ومرجعها إلى ثلاثة منطلقات:

المنطلق الأوّل: تفاوت حكم العقل على المواد التي يتألف منها المنهج العقلي، يكشف عن ظنيتها؛ لأنَّ اليقين التطابقي المانع من النقيض، لا تتفاوت فيه النسبة الحكمية، وحينئذٍ تؤول النتيجة إلى الظن؛ لتبعيتها لأخس المقدمات، وهذا الاختلاف في الحكم مرجعه إلى انتفاء العصمة الذاتية عن العقل البشري.

ويمكن دفعه: تفاوت حكم العقل إمّا أن يكون راجعاً إلى المبادئ العقلية البرهانية ذات الطابع اليقيني المطابقي، وإمّا أن يكون راجعاً إلى الخلل الواقع في التأليف بينها أثناء عملية التطبيق.

والأوّل غير معقول على نحو الإطلاق؛ لمنافاته مع أوّلية تلك المبادئ (المواد) وتقررها الواقعي النفس أمري، حيث تكون نسبة العقل إليها نسبة الكاشف للمنكشف وليس نسبة الفاعل للفعل، كما تقدم التمثيل عليها بالأوّليات.

وأمّا الثاني؛ فلا ملازمة بين وقوع الخطأ في التطبيق وسلب اليقينية عن المبادئ البرهانية الدخلية في تكوين بنية المنهج العقلي، وإلا لأمكن تعدية ذلك إلى جميع المناهج التصديقية، بما فيها المنهج النقلي؛ لاحتمال عروض الخطأ التطبيقي عليه؛ إمّا للغفلة عن ضوابط القياس المنتج وإمّا

لعدم انتخاب الحدود الصحيحة الدخيلة في الحقانيّة.

المنطلق الثاني: إشكالية تعارض العقل مع النقل يقوم على افتراضين: الأوّل الصبغة القطعية التي يتمتع بها المنهج النقلي؛ باعتبار نسبته إلى الله (تبارك وتعالى) ، والثاني: وجود إدراكات عقلية تتنافي مع المحتوى الداخلي للدليل النقلي، وحينئذٍ تبرز الاحتمالات التالية:

١ـ إعطاء المشروعية لهما معاً من جهة الصدور والدلالة.

٢ـ إلغاء المشروعية عنهما.

وضوح فساد الاحتمالين المذكورين؛ لتناقض كل منهما صدقاً أو كذباً، كان سبباً وارء دوران الموقف بين إعطاء المشروعية لأحدهما وسلبها عن الآخر؛ ولكن أيّهما؟

ينتهي بعض أصحاب الاتجاه الحديثي إلى ترجيح النقل على العقل؛ «لأنَّ العقل مصدق للشرع في كلّ ما أخبر به، والشرع لم يصدق العقل في كل ما أخبره به»[(١)].

ويمكن دفعه:

أوّلاً: عدم وضوح افتراض التلازم ـ في التعليل ـ بين التصديق العقلي والشرعي من جانب واحد، وهو العقل دون الثاني، إلا ما يأتي في الأمر الثاني.

---

(١) درء تعارض العقل والنقل(ابن تيمية) ج١: ١٣٨.

ثانياً: عدم استلازم صدق الشرع لصدق العقل مرجعها إلى احتمال عروض الخطأ عليه؛ إمّا في مبادئه البرهانية وإمّا في طريقة تأليفها، وعلى كلا التقديرين يكون رجوعاً للمنطلق الأوّل، وجوابه ما تقدم.

ثالثاً: بالإمكان افتراض عكس النتيجة المذكورة، وذلك بإعطاء المشروعية للعقل وسلبها عن النقل؛ «لأنّ العقل أصل النقل، فلو قدمناه عليه كان ذلك قدحاً في العقل الذي هو أصل النقل، والقدح في أصل النقل، والقدح في أصل الشيء قدح فيه، فكان تقديم النقل قدحاً في النقل والعقل جميعاً، فوجب تقديم العقل»[1] وهو تعليل نسبه ابن تيمية إلى الرازي ولم أجد مناقشة علمية له.

رابعاً: التنافي المذكور بين العقل والنقل، لابد من افتراضه بين دليلين قطعيين تتكافأ نسبتهما الصدورية والدلالية، وإلا وجب تقديم القطعي على غيره ـ إذا لم يقبل لتأويل ـ وعليه: «من المستحيل أن يوجد أي تعارض بين نصوص الشريعة الصريحة وأدلة العقل القطعية.

وهذه الحقيقة لا تفرضها العقيدة فحسب؛ بل يبرهن عليها الاستقراء في النصوص الشرعية، ودراسة المعطيات القطعية للكتاب والسنة، فإنَّها جميعاً تتفق مع العقل، ولا يوجد فيها ما يتعارض مع أحكام العقل القطعية

---

(١) المصدر السابق: ٤.

إطلاقاً»[1].

المنطلق الثالث: قد يستفاد من بعض الآيات القرآنية والروايات إلغاء مشروعية المنهج العقلي، وتجريده عن الحجية؛ وهي:

الطائفة الأولى: الآيات؛ وأهمها:

أوّلاً: قوله تعالى: ﴿**قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلاَّ تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ**﴾[2].

تقريب ذلك: تفرُّعُ النتيجة الظنية وهي «أنا خير من المخلوق من طين» من سلوك قياس عقلي منطقي مكوّن من صغرى؛ وهي «أنا مخلوق من نار» وكبرى وهي «المخلوق من نار خير من المخلوق من طين»، يكشف ذلك عن عدم اعتبار المنهج العقلي؛ لنتائجه الظنية.

ويلاحظ عليه: بعد الفراغ من الطولية بين مشروعية المنهج العقلي والنقلي يُقال: ابتناء المنهج العقلي على مبادئ برهانية مطابقية يوجب خروج القياس الأبليسي عن كونه منهجاً عقلياً؛ لانتفاء اليقين الواقعي عن كبرى القياس المذكور؛ بل اليقين بعدم مطابقتها للواقع؛ لأنّه «**لو قاس نورية آدم بنورية النار عرف فضل ما بين النورين، وصفاء أحدهما على الآخر**»[3] كما جاء عن الإمام الصادق عليه السلام.

---

(١) دروس في علم الأصول، الحلقة الأولى: ١٣٣.

(٢) الأعراف: ١٢.

(٣) أصول الكافي ج ١: ٥٨.

ثانياً: قوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً﴾[١].

تقريب ذلك: دلالة الآية على حصر مرجعية حل التنازع في طريق المنهج الشرعي (الله والرسول) يوجب إلغاء مشروعية المنهج العقلي؛ الذي يؤكده اعتبار تضارب الاستدلالات العقلية منشأً لوقوع التنازع.

ويلاحظ عليه: أن الآية تشتمل على موضوع ومحمول، وكلاهما لا ينطبقان على المنهج العقلي البرهاني؛ أمّا عدم انطباق موضوعها وهو التنازع؛ فلأنّه فرع عدم العلم، والخصوصية الذاتية للمنهج العقلي تنفي ذلك، وأمّا عدم انطباق محمولها وهو وجوب الرد إلى الله والرسول؛ فلأنّه يعني: «الأمر بتحكيم الله والشريعة في شؤون الحياة وعدم الاحتكام إلى أهواء الناس»[٢].

فالآية أجنبية عن محل الكلام، وإلا للزم النهي عن إطاعة أولي الأمر أيضاً، لذات السبب، والآية المذكورة جاءت بعد قوله تعالى: ﴿أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ﴾[٣].

---

(١) النساء: ٥٩.

(٢) بحوث في علم الأصول ج٥: ٨٦.

(٣) النساء: ٥٩

ثالثاً: قوله تعالى: ﴿**وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلاَ مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللّهُ وَرَسُولُهُ أَمْراً أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَن يَعْصِ اللّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلاَلاً مُّبِيناً**﴾[(١)].

بتقريب: ضرورة تبعية إرادة الإنسان لإرادة الله تبارك وتعالى ورسوله صلى الله عليه وآله يدلّ على نفي تبعية غيرهما.

ويلاحظ عليه: أن الآية ـ على تقدير شمولها لمحل الكلام ـ لا دلالة فيها على سلب المشروعية عن المنهج العقلي القطعي الذي يمتنع تعارضه مع القضاء الإلهي، وإلا لزم تصديق النقيضين، وهنا تعود إشكالية التعارض بين العقل والنقل والجواب عنها ما تقدم في المنطلق الأوّل.

الطائفة الثانية: الروايات، وأهمها:

الرواية الأولى: قول الإمام علي بن الحسين عليه السلام: «**دين الله لا يُصاب بالعقول**»[(٢)] حيث تدل على النهي عن الاعتماد على العقل في بناء الرؤية الإلهية الكونيّة (العقيدة) والأيديولوجية (الفروع).

ويلاحظ عليه: أن الرواية في مقام الإشارة إلى محدودية العقل، وهذا لا يلزم منه إلغاء مشروعيته بنحو مطلق، ويدل على ذلك توصيف الرواية للعقل من خلال قوله عليه السلام: «**لا يُصاب بالعقول الناقصة والآراء الباطلة**

---

(١) الأحزاب: ٣٦.

(٢) بحار الأنوار ج٢: ٣٠٣.

والمقاييس الفاسدة...»[١] وقد عرفت: أنَّ المنهج العقلي يبتني على مبادئ تصديقية يقينية يمتنع معها النقيض.

الرواية الثانية: عن يونس بن عبد الرحمن، قال: قلت لأبي الحسن الأوّل عليه السلام: **«بما أوحّدُ الله؟ فقال: يا يونس لا تكوننَّ مبتدعاً، من نظر برأيه هلك، ومن ترك أهل بيت نبيه صلى الله عليه وآله ضلّ، ومن ترك كتاب الله وقول نبيه كفر»**[٢]. حيث تدل على عدم تحصيل التوحيد عن طريق الرأي والاجتهاد العقلي.

ويلاحظ عليه: أن المراد بـ (الرأي) في الرواية وغيرها النظر الشخصي المرتكز على مبادئ ظنية، وقرنية ذلك قوله عليه السلام: **«لا تكوننَّ مبتدعا»** وهذا ما يوجب الوقوع في الضلالة والانحراف، وسلب عنوان التوحيد الحقيقي عن الله سبحانه وتعالى.

الاتجاه الثاني: حصر المرجعية في المنهج العقلي

ينص على حصر المرجعية البنائية للرؤية الإلهية في المنهج العقلي، وسلبها عن المنهج النقلي، ويرتكز في ذلك على منطلقين.

المنطلق الأوّل: اتجاه النقل إلى تأسيس رؤية إلهية تقوم على مخالفة المبادئ العقلية اليقينية، يوجب عدم الوثوق بالمنهج العقلي؛ كالإعجاز والولاية التكوينية (التصرف في عالم التكوين) الواقعان في طريق إثبات

---

(١) المصدر السابق.

(٢) أصول الكافي ج١: ٥٦.

صدق مدعى النبوة والارتباط بالسماء عن طريق الوحي؛ حيث إنّ فكرة تحوّل العصا عند إلقاءها إلى حية تسعى[1]، وانبجاس اثنتي عشرة عيناً عند ضرب الحجر[2]، وولادة الشخص من دون أب[3]، والإسراء بإنسان من مكة إلى القدس، ومن ثم العروج به إلى السماء[4] وهكذا، جميعها تتنافى مع إدراك العقل القطعي لمبدأ السببية وضرورة أن يكون لكل حادثة علة.

ويلاحظ عليه:

أوّلاً: يمكن إرجاع المنطلق المذكور إلى إشكالية التعارض بين العقل القطعي والنقل الصريح، وحينئذٍ يصح الجواب عليه بنفس الصياغة التي تقدمت في الاتجاه الأوّل.

ثانياً: على تقدير التسليم بالمورد المذكور في محل الكلام، فهذا لا يوجب تجريد المنهج النقلي من المشروعية التي يستمدها من حكم العقل القطعي، وإلا للزم من وجوده عدمه؛ بل غاية ما يترتب على ذلك عدم مشروعية النقل في حالة معارضته للمبادئ العقلية، لا انتفاء الحجية عن المنهج النقلي بنحو الإطلاق.

---

(١) طه: ٢٠.

(٢) الأعراف: ١٦٥.

(٣) مريم: ٢٧.

(٤) الإسراء: ١.

ثالثاً: يرتكز الكلام المذكور على تصورين خاطئين: الأوّل يعود إلى خطأ فهم المعجز، وأنّه يعني أمر خارق للعقول الإنسانية ويقع على خلاف المبادئ العقلية، وهذا غير تام؛ وإلا للزم لغوية الإعجاز، والثاني يعود إلى خطا فهم قانون السببية، وذلك عند حصره في العلل المادّية دون غيرها من العلل الماورائية، واستناداً إلى ذلك: نفهم تعقيب القرآن في مواطن كثيرة من الأمور الخارقة للطبيعة ـ وليس المبادئ العقلية ـ بقوله: ﴿بإذن الله﴾[١].

المنطلق الثاني: وتعود جذوره إلى ما يُعرف في كلمات المتكلمين بـ « شبهة البراهمة»[٢] الواردة في سياق الحديث عن حكم العقل بضرورة بعثة الأنبياء، حيث ذهبت البراهمة إلى قبح البعثة، والوجه في ذلك: «لأنَّ النّبيّ إمّا أن يأتي بما يوافق العقل أو بما يخالفه، فإن كان الأوّل ففي العقل به غنية عنه، وإن كان الثاني قبح إتباعه؛ لأنَّ اتباع ما يخالف العقل قبيح في العقل»[٣].

والجواب: أننا ننكر الملازمة بين تطابق النقل للعقل والاستغناء عن الوحي، لأنّ مقتضى محدودية العقل وتناهي إدراكه، يوجب حرمانه من الوقوف على ما يدخل في وجدانه لذاته وكمالاته الحقيقية، والوصول إلى

---

(١) آل عمران: ٤٩.

(٢) البراهمة: فرقة هندية تنتسب إلى رجل يُسمى براهم، نفى مبدأ النبوة . راجع: الملل والنحل ج٢: ٦٠.

(٣) قواعد المرام: ١٢٤.

المطلوب، وهذا التناهي لا يؤول إلى انتفاء مشروعية المنهج العقلي، كما تقدم[1].

الاتجاه الثالث: الوسطية

المكوّنات الأساسية التي يعتمد عليها الاتجاه الوسطي عبارة عن أمور ثلاثة:

١ـ التصديق بالمرجعية البنائية للمنهج العقلي

٢ـ عدم التنافي بين المنهج العقلي والمنهجين النقلي والاستقرائي

٣ـ محدودية المنهج العقلي

أمّا المكوّن الأوّل؛ فإنّه يرجع إلى خصوصية الإراءة التامة التي يتمتع بها المنهج العقلي، وهي التطابق الواقعي المانع من النقيض، وهي من سنخ الخصوصيات الذاتية التي لا تكتسب المشروعية من غيرها، وإلا استحال إثبات المرجعيات الأخرى.

وأمّا المكوّن الثاني؛ فإنّه يكشف عن طبيعة توافقية بين المنهجين العقلي والنقلي، وماهية انسجامية بين العقل والفطرة.

مما يعني: امتناع ارتكاز الرؤية الإلهية على المنهج العقلي الذي يؤول إلى التصادم بينه وبين الفطرة.

---

(١) نلحظ امتداد الشبهة ـ على قدمها ـ إلى وقتنا المعاصر في الأوساط الفكرية، حيث من يستدل على انتهاء حاجة الإنسان إلى السماء؛ نظراً لاكتمال العقول البشرية وقدرتها على بناء نظام معرفي متكامل.

يقرر ذلك صدر المتألهين في نص رائع؛ إذ يقول: «أكثر الناس انتفاعهم بالسمعيات أكثر من العقليات، ولا يصدقون بالأشياء إلا بمكافحة الحس للمحسوس ولا يذعنون بالعقليات ما لم يقترن معها انتهاء نقلها إلى محسوس... إنّ الشرع والعقل متطابقان ... وحاشى الشريعة الحقة الإلهية البيضاء أن تكون أحكامها مصادمة للمعارف اليقينية الضرورية، وتبّاً لفلسفة تكون قوانينها غير مطابقة للكتاب والسنة»[١].

يقف الحكيم صدر المتألهين (قُدِّسَ سِرُّهُ) على تشخيص المانع من اعتماد مرجعية المنهج العقلي في بناء الرؤية الإلهية، حيث يرجعه إلى أمرين: الأوّل: النزعة الحسية المتأصلة في المعرفة البشرية، والتي كانت سبباً وراء العدول عن الرؤية الإلهية إلى عبادة عجل السامري[٢]، وإيقاف التصديق بها على رؤية الذات الإلهية[٣]، والثاني: إشكالية المصادمة بين اليقين الشرعي واليقين البرهاني.

وأمّا المكوّن الثالث؛ فإن المحدودية للمنهج العقلي وليدة توّسط المفاهيم والصور العقلية في تكوّن مبادئه التصديقية، وهي التي تتسب في حرمانه من الوقوف على الحقائق الوجودية بما هي هي.

نستوعب تلك المحدودية عند رسم حدود منطقة العقل ورؤية مقدار ما يمكن للمنهج العقلي إثباته أو نفيه على صعيد الرؤية الإلهية، وهذا

---

(١) الحكمة المتعالية ج٩: ٣٠٣.

(٢) الأعراف: ١٥١.

(٣) البقرة: ٥٥.

التشخيص الحدودي يمنع ورود العقل إلى منطقة المحرمات المعرفية، تلك الحدود التي رسمها النص النقلي ابتداءً من قوله تعالى: ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ﴾[1] ومروراً بقول سيّد المتكلمين عليه السلام: «**لم يُطلع العقول على تحديد (حقيقة) صفته، ولم يحجبها عن واجب معرفته**»[2].

حكومة العقل المطلقة التي تمنع المنهج النقلي من المشاركة فيها، بمقتضى السيادة العقلية الاستقلالية، والتي نشاهدها في مظهرين: الأوّل: إثبات الوجود الواجبي بالذات، ووجوب الطاعة المطلقة، لا تعطي لها (الحكومة) الحق في تجاوز حدودها المعرفية، للوقوف على تفاصيل المعاد والبرزخ والعقاب؛ لعدم تجاوز المحدود حدّه.

ندرك من ذلك: عدم صحة محاولة عقلنة كل تفاصيل الرؤية الإلهية واخضاعها لمحاكمته إثباتاً أو نفياً، في الوقت الذي ندرك خطأ محاولة شرعنة كل مبادئ المنهج العقلي ونتائجه؛ أعني: البحث عنها في المحتوى الداخلي للنصوص النقلية؛ لأنَّ صيغتها اليقينية الواقعية حاكمة على ظواهر النصوص التعبدية.

المحدودية المذكورة للمنهج العقلي هي ذاتها التي ساقت النبي إبراهيم عليه السلام للبحث عن الاطمئنان القلبي بالرؤية الإلهية عبر قوله: ﴿رَبِّ

---

(١) آل عمران: ٣٠.

(٢) نهج البلاغة، الخطبة الأولى: ٩.

أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى﴾[١]، وهي التي جعلت علياً عليه السلام يقول: «**ويلك لا تدركه العيون في مشاهدة الأبصار، ولكن رأته القلوب بحقائق الإيمان**»[٢].

في ضوء ذلك: يمكننا تحديد خريطة المنطقة المعرفية التي ترتبط بالمنهج العقلي ضمن ثلاث مناطق:

الأولى: المنطقة المختصة؛ وفيها تكون الحكومة المطلقة للمنهج العقلي؛ حيث لا يمكن توسيط المنهج النقلي في إثبات الرؤية الإلهية على مستوى التوحيد والنبوة.

الثانية: المنطقة المشتركة؛ وفيها يتبادل المنهجان العقلي والنقلي مسألة إثبات الرؤية الإلهية على مستوى الإمامة والمعاد.

الثالثة: المنطقة الممنوعة؛ وفيها يكون المنهج العقلي عاجزاً عن الإثبات أو النفي، وهي التي نسميها بـ«منطقة المحرمات المعرفية» وخطورة الاقتراب منها كان سبباً للتصديق بالأسطورة وإنكار بعض الماورائيات الواقعية.

ثانياً: المنهج النقلي

يكتسب المنهج توصيفاً تمايزياً عن طريق المصدر الفاعلي للمبادئ التي تدخل في تركيبته، فإذا كانت تلك المبادئ تنشأ عن طريق العقل؛ سمي

---

(١) البقرة: ٢٦٠.

(٢) أصول الكافي، ج١: ٩٨.

المنهج عقلياً، ولمّا كانت مبادئ المنهج النقلي إلهية حاصلة عن طريق نقل المعصوم عليه السلام لها؛ سمي بذلك، وافترق عن الأوّل.

وجدنا من خلال مسار البحوث السابقة كيف لعب المنهج النقلي دوراً فاعلاً في موضوع الرؤية الإلهية على صعيد الدوافع البحثية، وكذلك الدوافع التصديقية، بالإضافة إلى دخالته في تحديد العلاقة التبادلية بين الرؤيتين الكونيّة والأيديولوجية، والتصدي لمعالجة الإشكاليات ذات الصلة.

ثمة جهد مشترك يقوم على أسس قويمة بين المدرستين الكلامية والأصولية؛ لتعزيز دور المنهجية النقلية، وتوثيق أهليتها للمرجعية البنائية؛ فالاتجاه الكلامي العقلي يهدف إلى إثبات ضرورية الوحي عن طريق ثلاث قضايا طولية؛ هي: طبع الإنسان على المدنيّة، واحتياجها إلى القانون، وترشحه عن المقنن الإلهي الأوحدي، الواجد لكمالات العلم والحكمة والفاقد للنفعية والمصلحة الذاتية[1]، كما يهدف إلى إثبات حقانية الوحي الإلهي في كلّ من مرتبة التلقي والفهم والتبليغ، وذلك عن طريق الملازمة بين مبدأ العصمة والحكمة الإلهية المترتبة على اعتبارهم ﴿رُسُلاً مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلاّ يَكُونَ لِلنّاسِ عَلَى اللّهِ حُجّةٌ بَعْدَ الرّسُلِ﴾[2].

---

(١) لاحظ: الشفاء (الإلهيات) ج١: ٤٤١.

(٢) النساء: ١٦٥.

ويهدف ثالثاً إلى إثبات مشروعية المنهج النقلي، والمرجعية العلمية للقرآن الكريم والمعصومين عليهم السلام، بالطريق العقلي أو الذي ينتهي إليه.

أمّا الاتجاه الأصولي فقد تكفل بالصغرى بعدما انتهى الكلامي من الكبريات؛ فكان يهدف أوّلاً إلى بيان طرق ضمان تحصيل المنهج النقلي، وقد سلك في ذلك طريقين أطلق الشهيد الصدر(قدس سره) على الأوّل «وسائل الإثبات الوجداني» وعلى الآخر «وسائل الإثبات التعبدي» مؤكداً على ضرورة انتهائها إلى دليل قطعي تثبت المشروعية (الحجية) له ثبوتاً ذاتياً؛ دفعاً للدور أو التسلسل[1].

ويهدف ثانياً إلى إثبات مشروعية الاعتماد على المحتوى الداخلي للنص النقلي، وتحديد ضوابط ذلك، ضمن بحثه عن مراتب دلالة النص الشرعي والعلاقة بينها، ويهدف ثالثاً إلى دراسة العلاقة بين الأدلة، ضمن بحثه عن التعارض أو التعادل والتراجيح.

التصور المذكور للمنهج النقلي لا يعني بالضرورة اشتراك جميع المدارس الكلامية في مشخصاته، كيف يكون ذلك ونجد الأشعري يعتبر عمل الصحابة والتابعين من حدود المنهج النقلي[2]، وهذا يخالف التزامنا بحصر نطاقه في قول الله تبارك وتعالى وأقوال المعصوم عليه السلام، خصوصاً عند الكلام في المنهج التصديقي للرؤية الإلهية، وليس للرؤية العملية الفقهية.

(١) لاحظ: دروس في علم الأصول، الحلقة الثانية: ١٠٥.

(٢) لاحظ: المواقف ج١: ١٥١ـ ١٥٢.

المنهج النقلي: مرجعية تعليقية

في ضوء ما تقدم: ندرك توقّف المرجعية البنائية على التصديق بالرؤية الإلهية في بعدها التوحيدي والنبوي والإمامي، وبلوغ المنهج العقلي مرتبة التنجيز الفعلي رهن عدم مصادمته للعقل اليقيني الواقعي، كما تقدم، وهذا معنى المرجعية التعليقية.

تبقى تعليقية أخرى وقعت محلاً للبحث والنقاش وهي (التعليقية اليقينية) والمراد: هل تتوقّف مرجعية المنهج النقلي على كونه قطعياً أو يكفي بلوغه مرتبة الحجية الاعتبارية؛ كخبر الثقة مثلاً، وحينئذٍ يجوز الاستناد إلى أخبار الآحاد عند وجدانها لشرائط الحجية الجعلية؟

نجد موقفين إزاء تلك التعليقية اليقينية، الأوّل يتجه إلى إثباتها، وبالتالي عدم جواز الاعتماد على الخبر الظني في تأسيس الرؤية الإلهية، يكشف عن ذلك العلامة الطباطبائي (قُدِّسَ سِرُّهُ) بقوله: «أنّا لا نعول على الآحاد في غير الأحكام الفرعية على طبق الميزان العام العقلائي الذي عليه بناء الإنسان في حياته»[١].

يؤكد العلامة الطباطبائي(قُدِّسَ سِرُّهُ) ذلك بقوله: «اتضح في علم الأصول اتضاحاً يتلو البداهة أن لا معنى لحجية أخبار الآحاد في غير الأحكام؛ كالمعارف الاعتقادية والموضوعات الخارجية»[٢].

---

(١) الميزان في تفسير القرآن ج٦: ٥٧.

(٢) المصدر السابق، ج١٤: ١٣٣.

والثاني يتجه إلى جواز العمل بالخبر الظني في بناء الرؤية الإلهية، وينسب السيد المرتضى ذلك إلى أصحاب الحديث؛ فيقول: «ألا ترى أنّ هؤلاء بأعيانهم قد يحتجون في أصول الدين من التوحيد والعدل والنبوة والإمامة بأخبار الآحاد، ومعلوم عند كل عاقل أنّها ليست بحجة في ذلك»[١]

تأكيد السيد المرتضى (رحمه الله) على وضوح انتفاء المشروعية عن الخبر الظني بلحاظ أصول الدين، يكتنف بالغموض حول منشأ ذلك الوضوح الذي وصفه الطباطبائي (قدس سره) بأنّه يتلو البداهة، وليس ذلك المنشأ إلا عبارة عن الرجوع إلى الملاكات التي تبعث نحو تحصيل الرؤية الإلهية؛ وعمدتها دفع الضرر المحتمل؛ التي تحدد الموقف النهائي من مشروعية الخبر الظني في العقيدة، والصحيح من ذلك كله: عدم اعتباره في بناء الرؤية الإلهية؛ لبقاء احتمال الضرر معه.

إشكالية المواجهة

في ضوء المعطيات السابقة نستطيع معالجة أهم الإشكاليات التي تواجه المنهج النقلي؛ وهي:

الأولى: لمّا كان المطلوب عند بناء الرؤية الإلهية التصديق اليقيني، والمنهج النقلي عاجز عن تحقيق ذلك؛ لكثرة طريقه الآحادي، امتنع التعويل عليه.

---

(١) رسائل الشريف المرتضى ج١: ٢١١.

الثانية: على تقدير اليقين بطريق النص، لكن تبقى المشكلة قائمة حول فهم المحتوى الداخلي للنص؛ لأنّه إمّا أن يواجه معارضة من قبل محتوى آخر وإمّا يتمسك بالدلالة الظهورية دون الدلالة النصية، وحينئذٍ يفقد اليقينية التي يستمد منها المشروعية.

تتجه الإشكاليتان إلى تفريغ المنهج النقلي من المرتكز الذي يعتمد عليه، وهو اليقين، والفرق بينهما لا يتجاوز محتوى التفريغ، والجواب عنهما من خلال التأكيد على قطعية المبادئ التصديقية الدخيلة في بنية المنهج النقلي، وهي عبارة عن السند القطعي، والدلالة القطعية بذاتها أو نتيجة تراكم مجموعة من القرائن التي توجب اليقين.

*****

* مصادر الكتاب

* فهرس المحتويات

مصادر الكتاب

١ـ أجود التقريرات، المحقق الشيخ محمد حسين النائيني، تحقيق ونشر مؤسسة صاحب الأمر عجل الله تعالى فرجه الشريف، قم المقدسة.

٢ ـ الأخلاق عند هيوم، محمود سيد أحمد، دار الثقافة للنشر والتوزيع.

٣ ـ الأخلاق في القرآن الكريم، الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي، دار التعارف للمطبوعات.

٤ ـ الأربعون حديثاً، الإمام روح الله الخميني، مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني، طهران.

٥ ـ الأسس العقلية دراسة في المنطلقات العقلية للبحث في علم أصول الفقه، السيد عمار أبو رغيف.

٦ ـ أصول البحث، الدكتور عبد الهادي الفضلي، دار الكتاب الإسلامي، قم.

٧ ـ أصول الدين، السيد كاظم الحسيني الحائري، مطبعة شريعت، قم.

٨ ـ الأصول العامة للفقه المقارن، السيد محمد تقي الحكيم، دار الأندلس، بيروت.

٩ ـ أصول الفقه، الشيخ محمد رضا المظفر، مؤسسة الأعلمي، بيروت.

١٠ ـ أصول الكافي، محمد بن يعقوب الكليني، دار الأضواء.

١١ ـ أصول الكافي، محمد بن يعقوب الكليني، دار الكتب الإسلامية.

١٢ ـ الأمالي، محمد بن علي الصدوق، ، مؤسسة البعثة، قم المقدسة .
١٣ ـ الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، الشيخ ناصر مكارم الشيرازي .
١٤ ـ الله خالق الكون، الشيخ جعفر الهادي، مؤسسة الإمام الصادق، قم .
١٥ ـ أنوار الحقيقة وأطوار الطريقة وأسرار الشريعة، حيدر بن علي الآملي، منشورات المعهد الثقافي نور على نور .
١٦ ـ أنوار الملكوت في شرح الياقوت، العلامة الحسن بن يوسف الحلي، نشر الشريف الرضي:
١٧ ـ أوائل المقالات، الشيخ المفيد، دار المفيد للطباعة والنشر .
١٨ ـ الأيديولوجيا المقارنة، الشيخ مصباح اليزدي، دار المحجة البيضاء.
١٩ ـ الاحتجاج، أحمد بن علي الطبرسي، مطبعة النعمان، النجف الأشرف .
٢٠ ـ إحصاء العلوم، أبو نصر الفارابي، مركز الإنماء القومي: ٤١.
٢١ ـ إحقاق الحق وإزهاق الباطل، القاضي نور الله التستري، منشورات مكتبة السيد المرعشي النجفي، قم المقدسة .
٢٢ ـ الإحكام في أصول الأحكام، عليّ بن محمد الآمدي، مؤسسة النور .
٢٣ ـ الأسس المنطقية للاستقراء، السيد محمد باقر الصدر .
٢٤ ـ الإسلام يقود الحياة، السيد محمد باقر الصدر، المؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر، مطبعة شريعت، قم المقدسة .
٢٥ ـ الإشارات والتنبيهات، أبو علي بن الحسين بن سينا، مؤسسة النعمان .
٢٦ ـ الاقتصاد إلى طريق الرشاد، شيخ الطائفة محمد بن الحسن الطوسي، مطبعة الخيام، قم المقدسة .

٢٧ ـ بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، العلامة محمّد باقر المجلسي، دار الأضواء، بيروت .

٢٨ ـ بحوث في علم الأصول، السيد محمود الهاشمي، تقريرات السيد الشهيد محمد باقر الصدر .

٢٩ ـ بداية الحكمة، العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم المقدسة .

٣٠ ـ بداية المعارف الإلهية في شرح عقائد الإمامية، السيد محسن الخرازي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم المقدسة .

٣١ ـ بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، الشيخ محمد طاهر آل الشيخ راضي، مطبعة ستاره، قم المقدسة .

٣٢ ـ تاج العروس من جواهر القاموس ـ الزبيدي، دار الفكر، بيروت .

٣٣ ـ تاريخ ابن خلدون، دار إحياء التراث العربي .

٣٤ ـ تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة .

٣٥ ـ التحصيل، بهمنيار بن المرزبان، انتشارات جامعة طهران .

٣٦ ـ تصحيح اعتقادات الإمامية، محمد بن محمد المفيد، دار المفيد للطباعة والنشر، بيروت .

٣٧ ـ التفسير الكبير، محمّد بن عمر الرازي، دار إحياء التراث العربي .

٣٨ ـ تكوين العقل العربي، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية؛ بيروت .

٣٩ ـ تلخيص المحصّل، الخواجة محمد بن محمد بن الحسن الطوسي، دار الأضواء، بيروت .

٤٠ ـ التمهيد في شرح قواعد التوحيد، صائن الدين على بن محمّد التركه، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، قم المقدسة .

٤١ ـ التوحيد، محمد بن علي الصدوق، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، قم المقدسة .

٤٢ ـ توحيد الإمامية، محمد باقر الملكي، مؤسسة الطباعة والنشر، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، طهران .

٤٣ ـ ثواب الأعمال وعقاب الأعمال، محمد بن علي بن الحسين الصدوق، منشورات الشريف الرضي .

٤٤ ـ جامع السعادات، محمد مهدي النراقي، انتشارات إسماعليان .

٤٥ ـ الجوهر النضيد،العلامة حسن بن يوسف الحلي، انتشارات بيدار، قم المقدسة .

٤٦ ـ الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، الشيخ يوسف البحراني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم .

٤٧ ـ حديث الطلب والإرادة، الإمام روح الله الخميني، مؤسسة العروج .

٤٨ ـ حقائق الإيمان، زين الدين العاملي، نشر مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم المشرفة .
٤٩ ـ الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، صدر المتألهين محمد الشيرازي (الملا صدرا) .
٥٠ ـ الحيوان، عمرو بن بحر الجاحظ، مطبعة مصطفى الحلبي، القاهرة .
٥١ ـ خلاصة علم الكلام، الدكتور عبد الهادي الفضلي، دار الكتاب الإسلامي، قم المقدسة .
٥٢ ـ درء تعارض العقل والنقل، أحمد بن تيمية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض .
٥٣ ـ دروس في العقائد الإسلامية، الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، نشر مدرسة الإمام علي بن أبي طالب، قم المقدسة .
٥٤ ـ دروس في العقيدة الإسلامية، الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي، مؤسسة الهدى للتوزيع والنشر .
٥٥ ـ دروس في علم الأصول، السيد محمد باقر الصدر، دار المنتظر، الحلقات الأولى والثانية والثالثة .
٥٦ ـ الدوافع نحو المادية، الشهيد مرتضى مطهري، ترجمة محمد علي التسخيري، مطبعة طه، قم المشرفة .
٥٧ ـ دور الدين في حياة الإنسان، الشيخ محمد مهدي الآصفي، مؤسسة الكوثر للمعارف الإسلامية، قم المقدسة .

٥٨ ـ رسائل الشريف المرتضى، عليّ بن الحسين الشريف المرتضى، مطبعة سيد الشهداء، قم المشرفة .

٥٩ ـ الرسائل العشر، شيخ الطائفة محمد بن الحسن الطوسي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم المقدسة .

٦٠ ـ رسالة في التحسين والتقبيح العقليين، الشيخ جعفر السبحاني، مؤسسة الإمام الصادق .

٦١ ـ زبدة الأصول، الشيخ البهائي محمد بن الحسين العاملي، مطبعة زيتون، قم المقدسة .

٦٢ ـ الشفاء، أبو علي الحسين ابن سينا، راجعه وقدّم له الدكتور إبراهيم بيومي مدكور، الجمهورية العربية المتحدة .

٦٣ ـ شرح الأسماء الحسنى، الملا هادي السبزوراي، جامعة طهران .

٦٤ ـ شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار بن أحمد، تعليق الإمام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، مكتبة وهبة، القاهرة .

٦٥ ـ شرح أصول الكافي، المولى محمد صالح المازندراني، دار إحياء التراث العربي .

٦٦ ـ شرح العقائد النسفية، سعد الدين التفتازاني، طبعة حجرية .

٦٧ ـ شرح فصوص الحكم، داوود القيصري، انتشارات علمي وفرهنگي .

٦٨ ـ شرح المقاصد في علم الكلام، سعد الدين التفتازاني .

٦٩ ـ شرح المنظومة، الملاّ هادي السبزواري، مطبعة باقري .

٧٠ ـ شرح نهج البلاغة، محمد عبده، دار المعرفة .
٧١ ـ شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد، دار إحياء الكتب العربية، بيروت .
٧٢ ـ شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، عبد الرزاق اللاّهيجي، مؤسسة الإمام الصادق .
٧٣ ـ الشيعة في الإسلام، العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي .
٧٤ ـ الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، الجوهري، دار العلم للملايين .
٧٥ ـ علم الاجتماع ومدارسه، مصطفى الخشاب، مكتبة الأنجلو المصرية .
٧٦ ـ الفتاوى الواضحة، السيد محمد باقر الصدر، دار التعارف للمطبوعات .
٧٧ ـ الفتوحات المكية، محيي الدين بن عربي، طبعة بيروت .
٧٨ ـ فرائد الأصول، الشيخ مرتضى الأنصاري، مجمع الفكر الإسلامي، قم.
٧٩ ـ الفروق اللغوية، أبو هلال العسكري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم المقدسة .
٨٠ ـ الفصل في الملل والنحل، ابن حزم الأندلسي، مكتبة المثنى، بغداد .
٨١ ـ فصوص الحكم، محيي الدين بن عربي، تصحيح أبو العلاء العفيفي، انتشارات الزهراء .
٨٢ ـ فصوص الحكم، محيي الدين بن عربي، المطبوع ضمن شرح داود القيصري، انتشارات علمي .
٨٣ ـ الفطرة، الشهيد مرتضى مطهري، مؤسسة البعثة .
٨٤ ـ فلسفتنا، السيد محمد باقر الصدر، دار التعارف للمطبوعات .

٨٥ ـ الفوائد المدنية والشواهد المكية، محمد أمين الاسترابادي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدسة .

٨٦ ـ قاعدة لا ضرر ولا ضرار، السيد عليّ الحسيني السيستاني، ، الطبعة الأولى، مطبعة مهر، قم المقدسة .

٨٧ ـ القاموس المحيط، الفيروز آبادي، دار العلم للجميع .

٨٨ ـ قصة الحضارة، وِل وايزيل ديورانت، دار الفكر، بيروت .

٨٩ ـ القواعد، السيد محمد كاظم المصطفوي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم المشرفة .

٩٠ ـ قواعد المرام في علم الكلام، الفقيه المتكلم ميثم بن علي البحراني، منشورات مكتبة السيد المرعشي النجفي، قم المشرفة .

٩١ ـ كشف البراهين في شرح رسالة زاد المسافرين، محمد بن أبي جمهور الأحسائي، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر .

٩٢ ـ كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، العلامة الحلي، مؤسسة النشر الإسلامي .

٩٣ ـ كفاية الأصول، الآخوند محمد كاظم الخراساني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم المقدسة .

٩٤ ـ گوهر مراد، عبد الرزاق اللاّهيجي، مؤسسه تحقيقاتي إمام صادق .

٩٥ ـ لا ضرر و لا ضرار، السيد محمد باقر الصدر، دار الصادقين .

٩٦ ـ لسان العرب، أبو الفضل جمال الدين ابن منظور، نشر أدب الحوزة .

٩٧ ـ اللوامع الإلهية في المباحث الكلامية، المقداد بن عبد الله الحلي، تحقيق مجمع الفكر الإسلامي، قم المقدسة .

٩٨ ـ المباحث الأصولية، الشيخ محمد إسحاق الفياض .

٩٩ ـ مبادئ الفلسفة، ديكارت، ترجمة عثمان أمين، مكتبة النهضة المصرية.

١٠٠ ـ مبادئ الوصول إلى علم الأصول، العلامة الحسن بن يوسف الحلي، مكتب الإعلام الإسلامي، قم المقدسة .

١٠١ ـ مباني منهاج الصالحين، السيد تقي القمي، دار السرور، بيروت .

١٠٢ ـ مجلة المنهاج، الشيخ محمد هادي آل راضي، العدد: ٥١ .

١٠٣ ـ مجمع البحرين، فخر الدين الطريحي، نشر فرهنك إسلامي .

١٠٤ ـ مجموعة رسائل العلامة الطباطبائي، العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، مكتبة فدك لأحياء التراث، قم المقدسة .

١٠٥ ـ محاضرات تمهيدية في الفلسفة، علي العبود، ، مطبعة وفا، قم.

١٠٦ ـ محاضرات في الإلهيات، الشيخ جعفر السبحاني .

١٠٧ ـ المحصول في علم أصول الفقه، محمد بن عمر الرازي، مؤسسة الرسالة، بيروت .

١٠٨ ـ مختار الصحاح، محمد الرازي، دار الكتب العلمية، بيروت .

١٠٩ ـ مدخل إلى العلوم الإسلامية، مطهري، دار الكتاب الإسلامي .

١١٠ ـ مدخل جديد إلى الفلسفة، عبد الرحمن بدوي، مطبعة رسول .

١١١ ـ المذهب الذاتي في نظرية المعرفة، السيد كمال الحيدري، دار فراقد للطباعة والنشر .
١١٢ ـ المستصفى في علم الأصول، محمد بن محمد الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت .
١١٣ ـ المسلك في أصول الدين، أبو القاسم جعفر بن الحسين الحلي، مجمع البحوث الإسلامية، مشهد المقدسة .
١١٤ ـ مصباح الأصول، السيد أبو القاسم الخوئي، مكتبة الداوري، قم .
١١٥ ـ معارج الفهم في شرح النظم، العلامة الحلي، مطبعة نگارش، قم .
١١٦ ـ المعجم الفلسفي، جميل صليبا .
١١٧ ـ معجم مفردات ألفاظ القرآن، الراغب الأصفهاني، المكتبة الرضوية .
١١٨ ـ معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس، نشر مكتب الإعلام الإسلامي .
١١٩ ـ مقالات تأسيسية في الفكر الإسلامي، العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، قم المقدسة .
١٢٠ ـ مفهوم الأيديولوجيا، عبد الله العروي، المركز الثقافي العربي .
١٢١ ـ مفهوم السببية بين المتكلمين والفلاسفة (بين الغزالي وابن رشد)، جيرار جهامي، دار الشروق .
١٢٢ ـ الملل والنحل، محمد الشهرستاني، دار المعرفة، بيروت .
١٢٣ ـ من العقيدة إلى الثورة، حسن حنفي، دار التنوير، بيروت .
١٢٤ ـ المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين قم المقدسة .

١٢٥ ـ مناهج اليقين في أصول الدين، الحسن بن يوسف الحلي، قم .
١٢٦ ـ منتقى الأصول، السيد محمد الحسيني الروحاني، مطبعة الهادي، قم .
١٢٧ ـ المنطق، الشيخ محمد رضا المظفر، مؤسسة مطبوعاتي إسماعيليان .
١٢٨ ـ المنقذ من الضلال، أبو حامد الغزالي، دراسة وتحقيق عبد الحليم محمود، دار المعارف .
١٢٩ ـ المواقف، عضد الدين الإيجي، تحقيق عبد الرحمن عميرة، دار الجبل، بيروت .
١٣٠ ـ موسوعة علم الاجتماع، إحسان محمّد الحسن، الدار العربية للموسوعات، الطبعة الأولى .
١٣١ ـ موسوعة الفلسفة، عبد الرحمن بدوي .
١٣٢ ـ موسوعة لالاند الفلسفية، أندريه لالاند، منشورات عويدات .
١٣٣ ـ الميزان في تفسير القرآن، العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم المقدسة .
١٣٤ ـ النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر، المقداد بن عبد الله السيوري، انتشارات صدر رضواني .
١٣٥ ـ نظرية المعرفة في القرآن، الشيخ عبد الله جوادي آملي، ترجمة دار الإسراء للتحقيق والنشر، قم المشرفة .
١٣٦ ـ نقد العقل العملي، إمانويل كانط، ترجمة: غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية .

١٣٧ ـ النكت الاعتقادية، الشيخ محمد بن محمد بن النعمان المفيد، دار المفيد، بيروت، الطبعة الثانية .

١٣٨ ـ نهاية الحكمة، العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم المقدسة .

١٣٩ ـ نهاية الدراية في شرح الكفاية، الشيخ محمد حسين الأصفهاني، مؤسسة أهل البيت عليهم السلام ، بيروت .

١٤٠ ـ نهج البلاغة، الشريف الرضي، مؤسسة الأعلمي، بيروت .

١٤١ ـ نهج الحق وكشف الصدق، منشورات دار الهجرة، قم المقدسة .

فهرس محتويات الكتاب

الفصل الثالث: الكونيّة والأيديولوجية ـ العلاقة والتبادل ـ

الفصل الخامس: مناهج التصديق بالرؤية الإلهية

❊❊❊❊❊